

"إن كتاب نيتشه الأميركي عمل رصين في التاريخ الفكري"
صحيفة النيويورك تايمز

نيتشه الأميركي

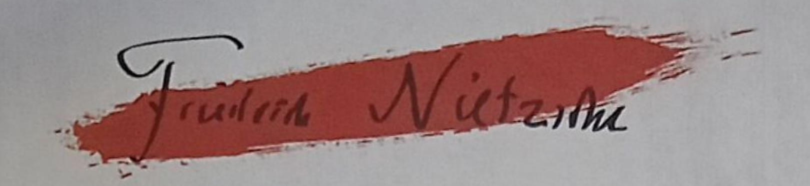
American Nietzsche

تاريخ وأفكار أيقونة فلسفية

جينيفر راتنر-روزنهاغن

ترجمة
حنين يعكوب





تغوص الأستاذة (جينيفر راتنر-روزنهاغن) بعمق في فلسفة نيتشه، واستقبال أميركا لها، لتقص علينا حكاية جاذبية أفكاره الغريبة، وتُظهر كيف انفجرت أفكار نيتشه لأول مرة على الشواطئ الأميركية في مطلع القرن العشرين، وكيف استمرت بالتناوب لتُنعش وتذهل فكر الأميركان حتى العقود التالية.

وكذلك توضح كيف استمد العديد من فئات المجتمع، كالفلاسفة، والأكاديميين، علماء الدين والملحدين، السياسيين والمرتدين، الإلهام والبصيرة من مزاعم نيتشه عن موت الله، حين قال: "إن الله قد مات ونحن من قتلناه".

وتتحدث (راتنر-روزنهاغن) أيضًا عن تحدي نيتشه ونكرانه لوجود حقيقة كونية ثابتة تسري عشوائيًا على جميع البشر، وإصراره على الطبيعة التفسيرية للفكر والمُعتقد البشري. وفي الوقت نفسه، تلقي الضوء على صورة نيتشه كعالم لا أخلاقي ومتمرد في الثقافة الشعبية الأميركية، مما جعله من الشخصيات المشهورة البغيضة التي استطاعت أن تؤثر في المراهقين والعلماء المُفكرين على حد سواء.

حازهذا الكتاب على ثلاث جوائز عالمية :

- جائزة جون إتش دونينج من الجمعية التاريخية الأميركية عام (2013).
- جائزة الكتاب السنوي للتاريخ الفكري الأميركي عام (2013).
- وجائزة موريس د. فوركوش لأفضل كتاب في التاريخ الفكري عام (2013).

جينيفر راتنر-روزنهاغن:

أستاذة التاريخ في جامعة ويسكونسن/ الولايات المتحدة الأميركية.

حازت في عام 1992 على درجة البكالوريوس في التاريخ من جامعة روتشستر/ نيويورك.

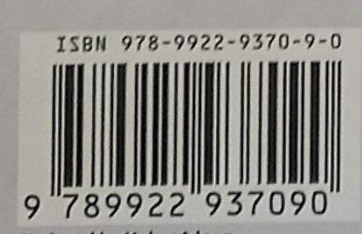
وفي عام 2003 نالت شهادة الدكتوراه في تاريخ الحضارة الأميركية من جامعة براندايز / ماستشوسيس.

صدر للكاتبة :

1_ نيتشه الأميركي عام 2011 .

2_ الأفكار التي صنعت أميركا عام 2019.

3_ عوالم التاريخ الفكري الأميركي عام 2017.





Designed by Maher Adnan





@MESOPOTAMIA1972

"ان كتاب نيتشه الأميركي هو عمل رصين في التاريخ الفكري"

صحيفة النيويورك تايمز

جينيفر راتنر-روزنهاغن

نيتشه الأميركي

تاريخ وأفكار أيقونة فلسفية

American Nietzsche

ترجمة

حنين يعكوب





نيتشه الأمريكي، تاريخ وأفكار أيقونة فلسفية

جينيفر راتنز - روزنهاغن

ترجمة: حنين يعكوب

الطبعة الأولى: 2022

التصميم والإخراج الفني: ماهر عدنان

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي دار بغدادي

ISBN: 978-9922-9599-4-8

فهرس

إهداء المؤلفة:

إلى والديّ

مقدمة المترجم

بين يديك الآن، كتاب يتحدث عن واحد من أعمدة الفلسفة وتاريخ تأثيره على الفِكر الأميركي. فيلسوف وكأنه يحمل مطرقة ليهدم كل المبادئ الأخلاقية الموروثة. فبلا خوف وبانسيابية استطاع أن يُدمر كل أسس السلطات الخارجية التي تحد من قدرات الإنسان، منتقدًا قواعد الدين التي شعر بأنها تُقيّد إبداع الإنسان وتحد من سعة تفكيره وقدراته. إنه الفيلسوف الألماني فريدريك فيلهيلم نيتشه (1844-1900).

لقد أبحر نيتشه في أعماق الإنسان واستطاع أن يكتشف كل ما يُقيّد روحه، وحاول تحريره.

وفي هذا الكتاب تُبحر المؤلفة الباحثة الرصينة جينيفر راتنر-روزنهاغن في رحلة لتفكك فلسفة نيتشه وتخلع عنها جُبّة التأويل، وتفكك مفاهيمه الشهيرة، مثل: **«الإنسان الخارق»، «موت الله»، «إرادة القوة»، «أخلاق السادة وأخلاق العبيد»**، وغيرها من المفاهيم.. ، بل وتؤرخ لنا، وبالتفصيل، حركة ووقائع وحيثيات تأثير فلسفته على الفِكر الأميركي، وكيفية تقبل المجتمع الأميركي له كمُفكر أوروبي لا أخلاقي، وكيفية تقبل أفكاره كصدمة أخلاقية، وما خلقه من ضجيج فكري في الوسط الثقافي الأميركي.

هذا الكِتاب أكثر من سيرة ذاتية عادية عن مُفكر عملاق، وأوسع من تاريخ لتأثير أفكاره على القارئ الأميركي والثقافة الأميركية، إنه تاريخ رجل عظيم عانى من حالته الصحية التعيسة، إلا إنه قد ترك بصمة أزلية في تاريخ الفلسفة، بصمة لن تُمحى، وستبقى خالدة، وستعيد الأجيال المقبلة إيقاد شعلتها. ومع أن نيتشه قد مات قبل أن يشهد انتشار أفكاره الواسع، لكنه كان على يقين ثابت بأن الفلسفة سوف تخلّد اسمه ذات يوم.

في هذا الكِتاب ستجدون العديد من الفلاسفة، والكُتّاب، رجال الدين والملحدين، الاشتراكيين والعلمانيين، اليساريين واليمينيين، وشخصيات أخرى عديدة تتحدث عن نيتشه، وكل واحد منهم يقول وجهة نظره الخاصة، يعبّرون عمّا يشعرون به تجاه فلسفته، وتجاه شخصه في الحياة الواقعية، ويفسرون مفاهيمه.

ستجدون صيغ وتفسيرات عديدة لنيتشه من وجهات نظر مختلفة من قبل مُفكرين ونُقاد مُهمين. صيغ تناقض بعضها البعض لتظهر لنا وجهه الحقيقي.

فنيتشه ، على الرغم من لغته الحادة ، إلا إن شخصيته في الواقع كانت مُسالمة وهادئة جدًا ، لدرجة أنه قد تم تشبيهه بيسوع ، وقيل عنه إنه يسوع العصر الحديث؛ وهذا ما تناقشه الكاتبة في أحد فصول هذا الكتاب.

لقد استطاع نيتشه أن يثقب قلب العديد من المؤمنين ، واستطاع كذلك إحياء الإيمان وتقويته ، وكل هذا حدث بواسطة استخدام فلسفته من قبل مُفكرين ولاهوتيين وناقدين وباحثين مختلفين. فقد كانت فلسفته أشبه بالمارد السحري ، أثّرت بشكل مختلف على القُرّاء ، ففي بعض الأحيان كان نقده اللاذع يقوي إيمان المتدينين وفي أحيان أخرى كان هذا النقد يزعزع أساسهم الديني. ولقد أحبه بعض رجال الدين واللاهوتيون ، والبعض الأخر نبذ فلسفته ووصفها بالتجديف والكفر. فقد كانت الآراء مُتناقضة حوله ، ولكن في النهاية اتفقت الغالبية العظمى على أنه مُفكر صاحب عقل فريد من نوعه ، ومُميز ، مُفكر جسّد معاناته الحياتية والروحية في فلسفته. وهذا ما سوف تكتشفونه بين صفحات هذا الكتاب ، لأنه ليس مُجرد سيرة ذاتية ، وإنما تاريخ يحلّل أسباب تأخر انتشاره ، ويحلّل مفاهيمه الشهيرة ، ومن أين نبعت. كما يتكلم هذا الكِتاب عن نشأته وأصوله ، وعن رأي النُقّاد فيه ، وتأثيره على السياسة ، والحركات الأخرى مثل النازية وهتلر والفاشية وموسوليني ، وأيضًا مزاعم تأثيره على الحرب العالمية الأولى والثانية.

في صفحات هذا الكِتاب ستتعرفون على شخصية نيتشه العادية ، الهادئة ، المسالمة. نيتشه العليل الذي سُلبت منه روحه العظيمة وقدراته العقلية ، وستجدون أيضًا شخصيته الفلسفية الغريبة جدًا ، شخصيته المُتغطرسة ، الوحشية ، والفريدة.

تتحدث جينفر راتنر-روزنهاغن عن تأثيره الذي قلب موازين الفلسفة والأسس الفكرية في الثقافة الأميركية ، لكنها بالمقابل تكشف عن تأثير المُفكر الأميركي رالف والدو إيمرسون عليه في فترة تكوينه الفلسفي ، وتقص علينا برشاقة مسيرته الفكرية والحياتية ، وتظهر الجوانب المخفية من شخصيته ومرجعيات فلسفته ومفاهيمه ، وإهمال معاصريه لعبقريته ، كما تظهر لنا جينيفر راتنر-روزنهاغن ، كيف كانت فلسفة نيتشه من أكبر المحركات الثورية في تاريخ البشرية. لأنه استطاع أن يفكك نقاط ضعف الإنسان والأسباب التي تُقيّده.

كما تذكر لنا الكاتبة مجموعة الشخصيات الذين بفضل ولعهم بنيتشه استطاعوا نشر فلسفته على مدى أوسع وبصورة أسرع في أميركا ، مثل منكن ، بلوم ، كاوفمان ، رورتي ، ودريدا وغيرهم.. وتتحدث عن الفترة الزمنية التي أشرقت بها فلسفته ، وعن الظلم الذي حل بحقه حين اشتهر في نهاية حياته

عندما كان مضطربًا عقليًا ، فلم تكن هنالك ، في بداياته ، آذان صاغية لتسمع عظمه فكره.

إنه كتاب سيوسع معرفتنا بنيتشه ، لاسيما انتشاره وتأثيره على الفكر الأميركي ، ويزيح الغموض عن علاقته بالنازية والفاشية ، لكنه أيضا يفكك فلسفته ويخلع عنها جُبّة القداسة ، حين يكشف عن مقاصدها في نقد المسيحية وأيضًا كيف استخدمتها المسيحية لصالحها.

***

حنين يعكوب 2021

المدخل
انتشار فلسفة نيتشه في أميركا

- نموذج الذكاء الفطري المُتميز خارج البلاد

«بكلِ شفافية، أشعر بأني أتلقى شيئًا يحث فكري ويستفزه، ليس توجيهًا ولا إرشادًا، وإنما شيئًا مجهولًا يستفزني، أشعر بأني أتلقاه من روحٍ أخرى».

-رالف والدو إيمرسون ، «خطاب المدرسة الإلهية» (1838)

«لا يمكنني أن اكتسب المعرفة من فيلسوف ما، إلا إذا كان باستطاعته أن يكون قدوة».

-فريدريك نيتشه ، « شوبنهاور مربيًا» (1874) ، في تأملات قبل الأوان.

إذ كانت مبيعات الكتب مقياسًا للإنجاز الأدبي ، فيمكننا أن نقول إن فريدريك فيلهيلم نيتشه فشل ولم يستطع النجاح عام 1881 ، فقد أحدث عمله الأول «ولادة المأساة» الذي تم إصداره عام (1872) ضجة كبيرة وسط دائرة صغيرة من علماء الفلسفة والفاغنرييون [1] ، لكنه فشل في جذب انتباه الصحافة الأدبية والقراء العامة ، ومع ذلك أحرز هذا الكتاب المبيعات الأكثر خلال مسيرة حياته؛ وبعد ذلك انحدر كلُّ شيء إلى الهاوية. ففي العام التالي ، لاقى كتاب «ديفيد شتراوس مُعترفًا وكاتبًا » الذي تم إصداره عام 1873 ، أول كتاب من «تأملات قبل الأوان» بعض الاهتمام ، لكن سرعان ما تلاشى عن الأنظار.

ومن المؤلفات التي تلت ذلك «إنسان مفرط في إنسانيته» الذي صُدر عام 1878 ، وكتاب «الفجر» الذي صُدر عام 1881 ، ولم تجذب هذه المؤلفات في ذلك الحين أيَّ انتباه ، ومضت من دون أن يلاحظها أحد. لم يشعر نيتشه بالتعب أبدًا من التفكير في معاناة عبقريته المبكرة ، وفي أغسطس ، عام 1881 ، كتب رسالة لأحد أصدقائه ، عبَّر فيها عن قلقه وخشيته حيال عدم اكتراث الجمهور لقراءة إصداراته ، الأمر الذي أدى إلى تدهور حالته المادية وجعله يتضور جوعًا في الصمت ، وهذا ما كتبه:

«إذ لم يكن باستطاعتي استخلاص القوّة من نفسي ، إذ كان على انتظار

(١) الفاغنرييون: أتباع المؤلف الموسيقي والكاتب المسرحي الألماني ريتشارد فاغنر.

التصفيق، الإطراء، التشجيع، والمواساة، فأين كنت سأكون؟ وماذا كنت سأكون؟ لقد مرّت عليَّ لحظات وفترات كاملة في حياتي، حيث كنت فيها بأمس الحاجة إلى كلمة تحفزني، إلى يد تسند كتفي، كان من الممكن لهذه الأمور أن تنعش روحي، لكن لم يحدث هذا، فقد تركني الجميع وحيدًا في محنتي». [1]

ولكن بعد بضعة أشهر، حيث أدى الإهمال الذي طال أمده إلى تفاقم إحباط نيتشه، أرسل له ثلاثة معجبين من بالتيمور [(1)] رسالة أعادت له نبض الحياة، وهذه هي الرسالة التي جاءت من إليزا فينك وزوجها، وصديقة لهما:

«ربما لن يهمك هذا الأمر بأنَّ هنالك ثلاثة أشخاص في أميركا غالبًا ما يجلسون معًا ويتأملون كتاباتك ويطلقون لها العنان لكي تنير وتثقف عقولهم، أردنا إخبارك بذلك، فبعدما اطلعنا على عمق أفكارك الجليلة وأسلوبك السامي العظيم، شعرنا بأننا فقدنا الرغبة والمقدرة لقراءة أيِّ شيء آخر» [2].

كان رد نيتشه على رسالتهم، هادئًا ومتعجرفًا في الوقت نفسه، فقد كان من الصعب عليه أن يُعبر عن شعوره العميق بالامتنان والسعادة لتلقي مديحهم، فأخبرهم بأنه يكتب أعمالًا أكثر تعقيدًا، وعليهم ترقبها وتوخي الحذر، فمن يعلم؟ لربما لن تستطيعوا تحمل عبقرية فلسفتها، وتأتوا إلي وتقولوا لي ما قاله الآخرون قبلكم! فإن المرء يركض بأقصى سرعته دون عناء عندما يرغب بذلك، وقد يكسر رجله عندما يرغب بذلك أيضًا [3].

ومع ذلك، فإن هذه اللامبالاة أخفت شعوره العميق بالمسرّة، فمذكرته المكتوبة بخط اليد إلى نفسه والمكتوبة على ظهر رسالة فينك (المعجبون الثلاثة) تروي قصة مختلفة، فقد كان من الواضح بأنه شعر بالسعادة التامة، ودوَّن الرسالة كحدث مهم وعنونها بـ «أول معجب أميركي»[4]. أخيرًا بدا أن العالم وعى على عبقريته.

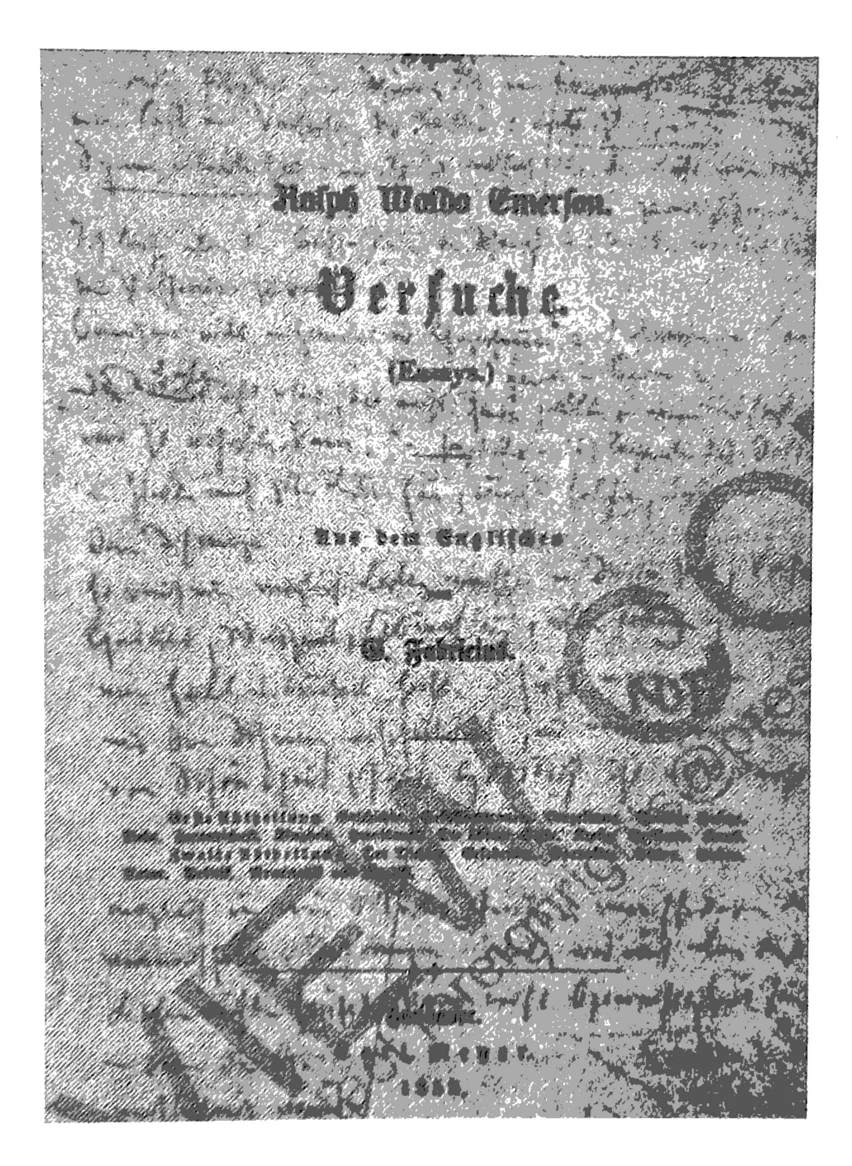
وفي الأشهر التالية، عاد الصمت مجددًا، فلا أحد يبدي له أيَّ اهتمام، وبالرغم من ذلك وجد نيتشه أنَّ قوته الداخلية كانت حافزًا له للمضي قدمًا في مشروع كتاب جديد. وبينما كان منشغلًا بوفرة الإنتاج الفكري والكتابة، وصلت إليه رسالة ثانية من أميركا. وكانت الرسالة هذه المرة من عازف كمان محترف يُدعى جوستاف دان روثر، يسكن في بوسطن، كتب له «أوَد أن أقدم لك شكري المتواضع على الفائدة العظيمة التي جنيتها من أعمالك التي استمتعت بقراءتها، والرغبة التي لطالما راودتني في تكوين صورة لشخصك، حتى لو كانت صورة صغيرة جدًا للرجل الذي عشقته لعظمة عقله، وصدق أقواله». كما

---

(١) بالتيمور: هي أكبر مدن ولاية ميريلاند الأميركية، ورابع أكبر مدن الساحل الشرقي للولايات المتحدة.

انتهز دان روثر الفرصة ليخبر نيتشه بإعجابه

بـ «تأملات قبل الأوان» وأبلغه بأنه قد ترجم مقالته عن «شوبنهاور» ما لا يقل عن ثلاث مرات، وأخبره بأنه لم يترجمها ما لا يقل عن ثلاث مرات بقصد نشر نسخته الواهنة، لكن بقصد التعلق العاطفي في عمله ولإعادة قراءتها من جديد. وقال دان روثر في رسالته أيضًا: «فعلى الرغم من بذلي لأقصى جهودي في ترجمتها، إلا إن جودة نسختي كانت أقل بكثير من النسخة الأصلية الألمانية. وكنت سعيدًا فقط من أجل سمعة الاحتفاظ بمقالتك في مكتبي، وبعد ذلك الحين دمرتها تمامًا، لكن تبقى ذكرى اللحظات السامية مع أفكارك خالدة، وأنا على يقين من أن عملي لم يضيع على الأقل على نفسي»[5].



ملاحظة نيتشه لنفسه، مكتوبة على ظهر رسالة كتبها لأول معجب له من الولايات المتحدة عام 1881.

(أُستخدمت هذه النسخة بأخذ الإذن من مؤسسة فايمار، مكتبة الدوقة آنا أماليا، فايمار، ألمانيا)

يا للأسف لا نملك ردَّ نيتشه، لكننا متأكدون من أنه استنتج بأنَّ غير المثقفين أو مُدعي الثقافة في ألمانيا كانوا غير راغبين أو غير قادرين على ملاحظة عبقريته، بينما في أميركا تمت إعارته بعض الاهتمام. وفي ذلك الوقت كان هنالك أشخاص متشوقين ومهتمين لقراءة أعماله. وبالرغم من أن الرسالتين من أميركا لم تكونا ذات قيمة وأهمية كبيرة، إلا إنهما قدمتا له الدعم المعنوي الكافي لكتاباته، وبدا هذا له بالتأكيد كبداية ميمونة له. فهل هذا يعني أن فلسفته أشرقت في الغرب؟

لم يكن نيتشه في ذلك الوقت مهتمًا كثيرًا بأمر أميركا، فقد أدلى في كتاباته بعض التعليقات القليلة حولها، وتعليقاته القليلة تلك انتشرت بشكل حماسي وبغيض في الوقت نفسه. على أيِّ حال جعلت أميركا نيتشه يتخيل «السلوك والأخلاق البشرية الجديدة»، كما أنه علق على ذلك وقال «من الممكن أن تولد ثقافة حديثة قريبًا»، فإن توصيفاته ليست سوى قوالب نمطية رومانسية تقليدية [6]. ووصف الثقافة الأميركية بأنها ثقافة رشيقة، بسيطة، وغير مثقلة بالتقاليد المُتكلسة. كما كتب بعض التعليقات عن أميركا، منها «الطريقة الأميركية في الضحك تفيدني، » وكتب أيضًا «هذا النوع من البحارة الأقوياء مثل مارك توين نوع استثنائي»، وبعد أن قرأ كِتاب «مغامرات توم سوير» كتب «لم أعد قادرًا على الضحك على أيِّ شيء ألماني». فقد فضل السخافة الأميركية على الذكاء الألماني، ووجد أن الروح الأميركية المرحة المتمثلة في «السذاجة وإطلاق العنان للنفس» علاجًا للنفس والجسد، وقال بأنه حتى الأعمال الشريرة تشكل شكلًا من أشكال الكمال والقرب من البرية، فالشر في الإنسان شيء طبيعي جدًا وإن الطلقات النارية والمراسي تؤدي إلى صحة جيدة. [7].

كما أنه قدّر كيف بدا الأميركيون متحررين من ثقل ذكريات الماضي، إلا إنه أعرب عن أسفه لأن تحررهم من الماضي ولدَ لديهم عملًا طائشًا للحاضر، وكان هنالك بعض المصطلحات التي عنونها نيتشه لأميركا؛ فقد وصفها بـ «شهوة الذهب»، و«الرغبة الملحة بالحصول على المال»، وقد كانوا مصابين بـ «الرذيلة المميزة للعالم الجديد» [8]. «القلق الحديث» [9]. وإذا ما كانت هذه المصطلحات قد عكست تصور نيتشه عن أميركا فسيكون من الصعب تخيل أن رسائل المعجبين اقترحت عليه أن تكون أميركا موطنًا مستقبليًا لفلسفته.

ومع ذلك، لم يكن هذا كلَّ ما فكر به نيتشه عندما كان يتأمل ويُحلّل العالم الجديد، ففي الواقع عندما فكر في العقل والذكاء الأميركي بشكل خاص، دار في عقله تفكير رجل أميركي مُحدَّد. فبحلول الوقت الذي وصلت له الرسائل من أميركا، كان نيتشه قد أمضى سنواته العشرين الماضية في حوار خيالي مع

شخص أميركي اعتبره «أخاه الروحي» ، [10] فلم يكتشف نيتشه نموذج الذكاء الفطري المتميز في ألمانيا ، بل وجده في أميركا ، هذا النموذج كان رجلًا قد رفض التفكير بشكل تقليديّ ، ورفض الانحناء للآلهة الميتة ، ورفض سماع صوت ضميره أو الخضوع إليه ، فأميركا هي من زوَّدت نيتشه بمعلّم ينصحه ويقف معه خلال الأوقات العصيبة ، ومفكرًا ليفكر معه ، وفيلسوفًا علمه ما يمكن للفلسفة أن تفعل. وبالتالي فأن ثقافة أميركا هي التي ولَّدت الفيلسوف رالف ولدو إيمرسون؛ الفيلسوف الذي لجأ إليه نيتشه مرارًا وتكرارًا كرفيق ومرشد ، وقد أصبح نيتشه الفيلسوف الذي يلجأ إليه القراء.

في الواقع ، وصلت رسالة دان روثر في مايو عام 1882 ، في الوقت الذي كان فيه نيتشه قد قرّر تسمية مشروع كتابه «العلم المرح» مشيرًا به الى معلمه ومرشده الروحي الفيلسوف رالف والدو إيمرسون باعتباره «أستاذ العلوم المرحة»[11] واستخدم هذه المقولة منه كمقدمة للكتاب: «إلى الشاعر والحكيم ، إلى كل الأشياء الودية والتي تبعث للمرء الروح ، إلى كل التجارب الَتِي نفعتنا ، إلى كل الأيام المقدسة ، وإلى الأشخاص المقدسين والأشبه بالآلهة» [12].

نتساءل.. هل كانت محض صدفة بأن تصل رسالة دان روثر من ماساتشوستس [1] ، الموطن الأصلي لفيلسوف كونكورد! [2] ربما كانت الرسائل منطقية تمامًا لنيتشه: فقد جاءت إليه الرسائل من أرض رالف والدو إيمرسون ، الفيلسوف الذي أثرَ فيه في بداية انطلاقته الفكرية الفلسفية وحتى النهاية. فقد رسم إيمرسون في مخيلة نيتشه «السلوك والأخلاق البشرية الجديدة» ، وقد اكتشف نيتشه في هذا الكاتب والشاعر الأميركي نوعًا جديدًا من المفكرين ، الذين آمنوا بأن «الأنطولوجيا» [3] و «نظرية المعرفة» [4] ستكون مفيدة فقط إذ تناولت السؤال الجوهري والأساسي للفلسفة ، السؤال ليس: كيف وجدنا؟ بل السؤال هو: ما هي مؤهلات المعرفة؟ أو كيف أتزوَّد بالمعرفة؟ أو بالأحرى كما قال إيمرسون: «كيف سأعيش؟» [13] ، وقد أُعجب نيتشه بالسهولة التي أحدثها إيمرسون في الفلسفة ، وكيف جعل منها صديقة لتجارب المرء ورغباته بدلًا من أن تكون سببًا للتخلّي عنها أو تصحيحها. دعاه باسم «إيمرسون العظيم» ، وذلك لأن إيمرسون أظهر لنيتشه كيف هو من الممكن أن تجعل الفلسفة المرء «صديقًا

(١) ماساتشوستس أو ماساتشوسْتْ: واسمها رسميًا كومنولث ماساتشوستس ، هي أكبر الولايات من حيث السكان في منطقة نيو إنغلاند في شمال شرق الولايات المتحدة.

(٢) حكيم كونكرد أو فيلسوف كونكورد: هو البروفيسور رالف والدو إيمرسون ، كاتب مقالات ومحاضر وفيلسوف وشاعر أميركي.

(٣) الأنطولوجيا: علم الوجود؛ علم الكينونة.

(٤) نظريّة المعرفة: هي دراسة لطبيعة المعرفة ، الشّرح التبرير ، وعقلانيّة الاعتقاد/ الإيمان.

مع الحياة» [14].

إن نيتشه أحب إيمرسون، لاحظ هارولد بلوم، الذي يعتبر وصف نيتشه لإيمرسون «أفضل تعليق، قد سمعه، عن الحكيم الأميركي». [15].

وقد قال نيتشه في كتاب «أفوال الأصنام» عام 1889، أن إيمرسون يمتلك تلك البهجة اللطيفة وسرعة البديهية، التي تثبط كل جدية؛ ولم يكن لديه أدنى فكرة عن عمره وكم هو كبير بالسن أو كم هو شاب» [16]. ولم يعتبر نيتشه أن إيمرسون هو سيّد النثر لقرن التاسع عشر فحسب، بل عدّه مصدر النور لهيكل اللغة والنثر أيضًا، فقد كان المؤلف الأميركي الأكثر خصوبة لذلك القرن. لكن في الواقع، كان هنالك ملاحظة وحيدة محبطة أدلى بها نيتشه بخصوص إيمرسون، فقد تمنى لو أنه كان بطابع أميركي أكثر بقليل أو على الأقل لو أنه كان أقل غموضًا بشأن رأيه في الفلسفة الألمانية [17]. ومع ذلك فقد كان هناك شيئًا واحدًا واضحًا لنيتشه وهو: بأن تفكير إيمرسون البشري الجديد، وطموحه المتحرّر وذكائه المميز، كان من المستحيل أن يتواجد في ألمانيا في تلك الفترة.

يميل طلاب نيتشه إلى تقسيم أعماله إلى ثلاث حقب: «الفترة المبكرة الحرجة المليئة بالجدل حيث بدأت عام 1872 وحتى عام 1876، والفترة المتوسطة الإيجابية المليئة بالحكمة حيث بدأت عام 1876 وحتى عام 1882، والفترة الآخيرة العاطفية الحماسية حيث بدأت عام 1882 وحتى عام 1888 [18]. وبالنظر إلى ارتباط نيتشه المُستمر مع فكر إيمرسون على مدار ستة وعشرين عامًا، نستنتج من ذلك بأنه من الممكن أنَّ أعماله بأكملها قد تميَّزت وتتطبعت بشكل ظاهر وواضح بحقبة «إيمرسون» [19]، باستثناء السنوات الأربع حين كان أستاذًا في بازل عام 1869 وحتى استقرت الأمور وهدأت ضجة الانتقادات لعمله «ولادة المأساة» بين عامي 1872-73.

والمُلفت للنظر بأن نيتشه اعتادَ أن يقرأ أعمال إيمرسون كل عام، طوال حياته الفكرية المُثمرة بالكتابات، وكانت مجلدات نيتشه الأربعة لمقالات إيمرسون (ومقال واحد من مجلة أتلانتيك الشهرية) المُترجمة إلى الألمانية، رثة ومهترئة من كثرة قراءتها المتكرّرة، فقد كانت النصوص مليئة بالتسطير، وأظهرت لنا الأغلفة والهوامش والأوراق المُزدحمة بالملاحظات كم كان نيتشه منجذبًا ومفتونًا بأفكار الفيلسوف الأميركي رالف والدو إيمرسون [20].

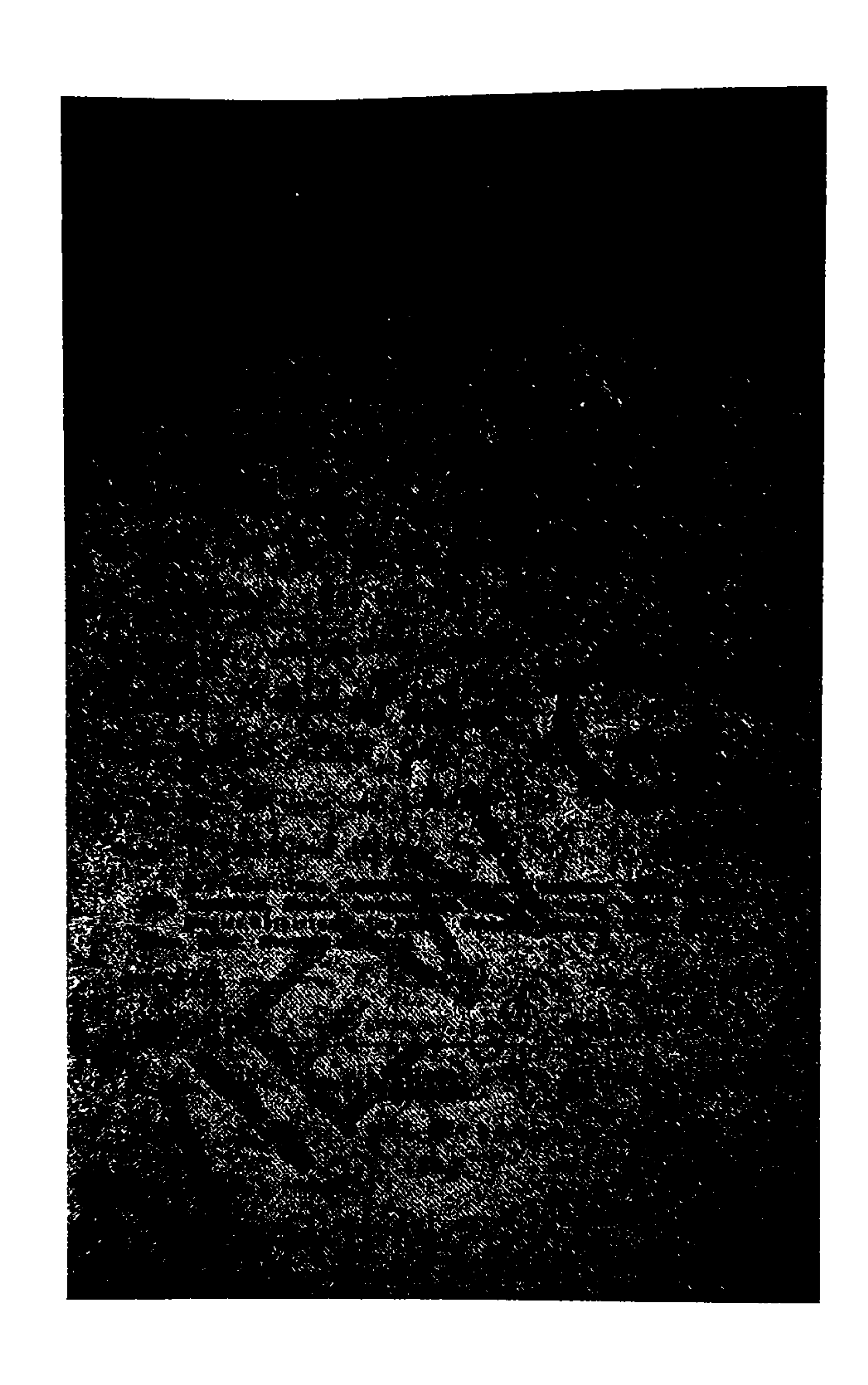
وتُعد مجلدات إيمرسون الموجودة في مكتبة نيتشه الشخصية من أكثر الكتب التي قد تم كتابة الملاحظات عليها [21]، وكانت ملاحظاته عبارة عن مديح وموافقة إيمرسون الرأي على كلِّ ما كتب، وهذه كانت اغلب الملاحظات المكتوبة على المجلدات: «أحسنت»، «أوافقك الرأي»، «جيد جدًا»، «هذا صحيح».

وغالبًا ما كان نيتشه يصطحب معه مجلدات إيمرسون عندما كان يذهب في أيِّ إجازة ، كما فعل في عام 1862 لكي يكتب «صورة وصفية أدبية لأصدقائي» بخصوص «انطباعاته الحكيمة عن أميركا [22].» ولكنه كان في بعض الأحيان يفقد مجلدات إيمرسون عندما يعود من الإجازة ، فكما حدث له في صيف عام 1874 ، عندما كان في رحلة العودة من قرية بيرجون الجبلية في سويسرا ، سُرقت منه حقيبته التي تحتوي على نسخة من مقالات إيمرسون من منصة القطار [23] ، ولم يستطع نيتشه المضي من دون نسخة المقالات ، لذلك قام بشراء نسخة جديد على الفور ، وعادَ من جديد ليدخل في حوارات خيالية مع صديقه الأميركي.

وفي وقت ما في أواخر عام 1881 أو أوائل عام 1882 ، اشترى نيتشه دفتر ملاحظات أسود كرسه فقط ليقتطف من مقالات إيمرسون الأربعين ، فقد نسخ منه بعض المقاطع من المقالة حرفيًا ، بينما أدلى على البعض تعديلات طفيفة ، ومع ذلك ، فأن المقاطع التي حوَّلها نيتشه من الضمير الغائب إلى الضمير المتكلّم كشفت لنا كم كان متعمقًا في فكر إيمرسون وكيف كان منغمسًا في فلسفته [24] ، فقد قرأ نيتشه الكثير لإيمرسون ، لكن وفقًا لجورج كاتب [1] ، يمكننا أن نقول بأنه لم يقرأ الكثير لإيمرسون فقط ، بل قرأ له أكثر من اللازم.

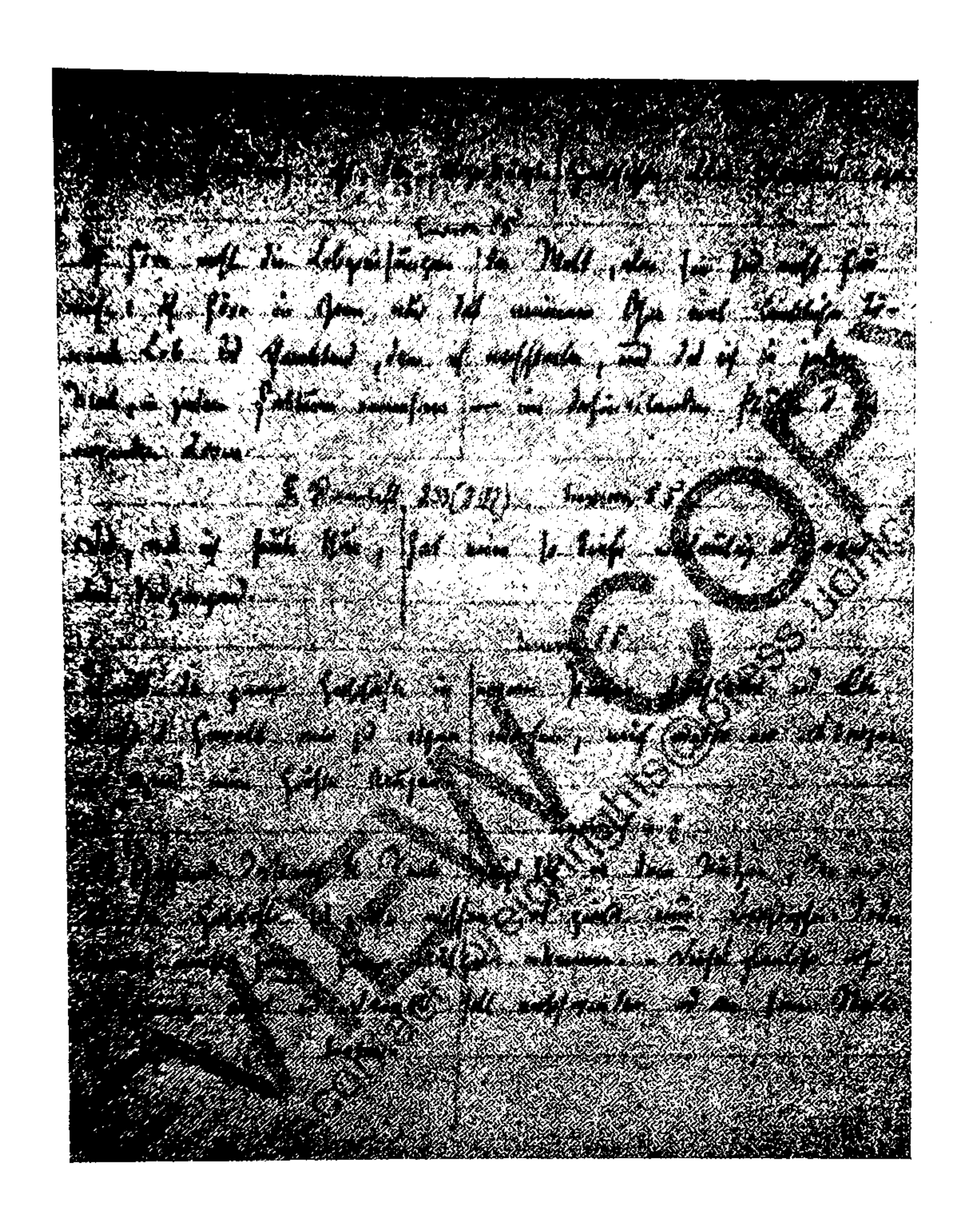
---

(١) جورج كاتب: هو وليام نيلسون كرومويل أستاذ السياسة في فخري بجامعة برينستون. وكتب أعمالًا علمية حول رالف والدو إيمرسون وجون ستيوارت ميل وهانا أردنت وحول الأبعاد الأخلاقية للفرد في الديمقراطية الدستورية.



نسخة كتابات نيتشه على مقالات إيمرسون

(استخدمت هذه النسخة بأخذ الإذن من مؤسسة فايمار، مكتبة الدوقة آنا أماليا، فايمار، ألمانيا)



دفتر ملاحظات نيتشه مع اقتباساته المكتوبة على سجل مقالات إيمرسون.

(استخدمت هذه النسخة بأخذ الإذن من مؤسسة فايمار، مكتبة الدوقة آنا أماليا، فايمار، ألمانيا.)

ومن ناحية مهمة يقول جورج كاتب بأن نيتشه يُعتبر من أفضل القراء لإيمرسون [25] ، وأوضح لنا البروفيسور هيرويغ فريدل ، أن نيتشه قرأ لإيمرسون بكلِّ إحساسًا مرهف وبإحساس إيمرسوني وشعر كما لو أنه إيمرسون [26] ، بالإضافة إلى أنه اتبع حكمة إيمرسون في مقالة «فوائد البشر العظماء» ، وهذا ما كان قد قاله إيمرسون: «البشر الآخرون ليسوا سوى عدسة نقرأ من خلالهم أفكارنا» [27].

وقد وجد نيتشه أفكاره الخاصة في فلسفة إيمرسون ، وبالأخص في مفهوم «تحرّر الروح» ، الذي تحث فكرته على أنه يجب أن يتم كسر سلسلة تاريخ التقاليد والأعراف ، وبمرور الوقت ، أصبح يعرّف عن نفسه على أنه ملك ذاته أو أنه شخص مستقل ذاتيًا ، ويرفض تمجيد التقاليد والأفكار الموروثة ، ولكن قراءته لإيمرسون أظهرت بأنه يجب أيضًا على الشخص المستقل ذاتيًا أن يستمد إلهامه من الآخرين بين الحينِ والآخر.

اكتشف نيتشه فلسفة إيمرسون في عام 1862 ، عندما كان يبلغ من العمر سبعة عشر عامًا ، حين كان طالبًا في المدرسة ثانوية ، في مدرسة شولبفورتا الداخلية المرموقة. وأول مرة تعرف فيها نيتشه على فلسفة إيمرسون كانت أثناء مروره بأزمة في الدراسة ، فقبل أربع سنوات كان نيتشه قد دخل مدرسة شولبفورتا الداخلية المرموقة بمنحة دراسية ، وبالرغم من أنه كان تلميذًا مطيعًا ومتفوقًا في دراسته ، إلا إنه عانى من الصعوبة في التكيف مع نظام المدرسة الصارم والمنضبط جدًا. وقد أدى برنامج المدرسة المنعزل والروتيني إلى تآكل إيمانه بالحياة الفكرية بدلًا من تقويته ، وفيما بعد وصف نيتشه نظام مدرسة شولبفورتا الداخلية المنضبط والمنظم «بأنه أشبه «بالإلزام العسكري» ، لأنه يهدف إلى التأثير على المجموعة بشكل عام ، ويعامل الفردية ببرود وسطحية [28]. فقد شعر نيتشه عندما كان في سن يافع بالقلق من ظل نظام المدرسة ، مما أدى إلى جعله يُفكر بأن نظام مدرسة شولبفورتا الأكاديمي يؤدي إلى غرس المعرفة لكنه في الوقت نفسه يطفئ ولع التفكير المنفرد والاستكشاف الفكري للطلاب ويجعلهم أشبه بالقطيع [29] ، فنظام المدرسة الصارم والمتشدِّد وحرمانهم من التعبير عن شخصياتهم بصورة منفردة هو ما جعل نيتشه يبدأ بالشعور بالشك تجاه ما يدرس ، وما يدرس قاده للشعور بالشك تجاه معتقداته الدينية. والجدير بالذكر أنَّ نيتشه دخل المدرسة الثانوية في سن الرابعة عشرة ، وكان في حينها لوثريًا(1) مؤمنًا ، اكتسب إيمانه من عائلته ، فقد كان أصل نيتشه من سلالة رجال الدين

---

(١) اللوثرية: مذهب البروتستانتية يرجع تأسيسه إلى مارتن لوثر

اللوثريين (البروتستانت) - من جهة أجداده من الأم والأب ، فقد كانا كلاهما من القساوسة ، كما كان والده الحبيب لودفيج قسيسًا كذلك. فأن نيتشه أمضى طفولته المبكرة في بيت الكهنة في كنيسة والده في روكين (1) ، وعندما أصبح نيتشه في الرابعة من عمره توفي والده ، لكن والدته استمرت في تربيته هو وأخته الصغرى إليزابيث في بيئة مُشبعة بالأيمان والتقوى المسيحي.

وقد تلّقى نيتشه في مدرسته تدريبًا في النقد التاريخي ليطبقه على النصوص اليونانية واللاتينية. ففي ذلك الوقت كان لا يزال يعتقد بأن الدين هو «الأساس المتين لجميع المعارف» ، وقد كان إيمانه في ذلك الحين يساعده بالشعور بالراحة عندما كان يحس بالحنين إلى مسكنه ، لكن العلوم التاريخية كانت تجعله يشعر بالشك وتزعزع أساس هذا الدين المتين [30] ، ومع ذلك فإن دراسة نيتشه للاهوت وعبادته اليومية في مدرسة شولبفورتا لم تساعدانه على استرجاع وتقوية إيمانه ، بل كان ذلك الإيمان في تراجع مستمر [31].

شهدت الأعمال الشعرية لنيتشه عام 1862 تعاظمًا بالإحساس الشعري والفكري وعبرت عن أزمته الروحية ، وهذه أحد كتابته في تلك الفترة:

لا أعرف ما الذي أحبه،

لا أمتلك السلام الداخلي ولا أحس بالراحة كذلك،

لا أعرف بماذا عليَّ أن أؤمن،

ولا حتى أعرف كيف أعيش هذه الحياة، ولماذا أعيشها أصلًا؟ [32]

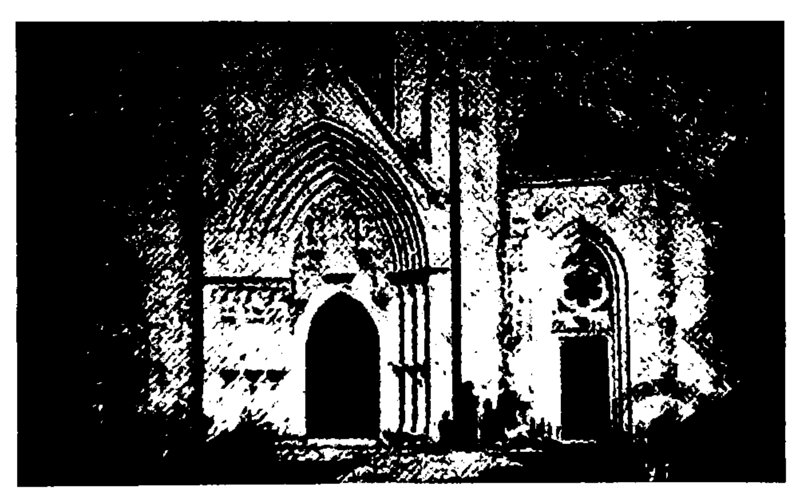
كان شعور نيتشه يزداد بالاستياء تجاه وضعه في مدرسة شولبفورتا ونظامها الصارم والهادف على تفكير القطيع بصورة عامة ، وكان شعوره بالغربة الروحية يزيد من وضعه سوءًا. فقد دفعه نظام المدرسة المُتشدَّد بأن يبحث عن مخرج للترفيه عن نفسه ، والتحق بأخوية أدبية ، كان أسمها «جرمانيا» ، برفقة أصدقاءه ، فيلهلم بيندر وجوستاف كروغ. وقد تم تأسيس هذه الأخوية عام 1860 ، من قبل ثلاثة طلاب ، وكان هدفهم منها بأن يكون باستطاعتهم التعبير عن أفكارهم المنفردة والإبداعية وبأن يكون بمقدرتهم البحث وراء فضولهم الفكري. وقد تم وضع قواعد أساسيّة للانضمام إلى العضوية ، ومنها: على كلٍ منهم أن يكتب مقال انتقاد ، أو شعر ، أو أن يُحيي أمسية ، أو أن يكتب بحثًا ليحلّل وينتقد فصلهم الدراسي كلَّ ثلاثة أشهر ، أو أن يؤلف موسيقى. وعلى مدار الثلاثة سنوات ، كان أعضاء الأخوية يجتمعون بشكل دائميّ لكي يراجعوا مقالات بعضهم البعض ، وأعمالهم النقدية ، وفي الوقت نفسه يرفهون عن أنفسهم ويشربون الخمر ويفكروا بخبايا الكون العظيم. ومن الجدير بالذكر بأن

---

(١) روكين: هي قرية وبلدية سابقة في منطقة بورغنلاندكريس ، في ولاية ساكسونيا انهالت ، ألمانيا.

نيتشه كان الطالب الألماني الأكثر حماسًا بين الثلاثة، وكان مسرورًا باكتشافاته المُبتكرة، حيث قام بإخراج بعض المؤلفات الموسيقية والقصائد والمقالات عن «شيشرون»(1)، «بايرون»(2)، «نابليون»(3). وكما أظهر لنا «كارل بليتش»(4) أن نيتشه نظر إلى تجاربه في أخوية جرمانيا، ودراسته الذاتية التوجيهية مع أعضاء الأخوية على أنها تعليمه الحقيقيّ، فهذا ما كتبه نيتشه ليُعبر عن تجربته في الأخوية: «لقد أنقذت هواياتي الخاصة ورغباتي من الغرق في ظل النظام المعقد، وعشت طقوسًا فنية أهواها بالخفاء، وشغلت نفسي بإدماني وفضولي للمعرفة والاطلاع، وكسرت جمود وقسوة الروتين» [33]

لذا فإن وقته في أخوية جرمانيا جعله يشعر بالرضى تجاه سعيه للمعرفة، كما أن الأخوية جعلته يقتنع بأنه لا يمكن العثور على المعرفة الحقيقيّة ضمن إطار مجموعة أو مؤسسة، بل يتم الوصول إليّها من خلال سعي الفرد وراء طموحه الإبداعية بشكل مُنفرد. ففي تلك الفترة، حيث كان نيتشه بعمر السابعة عشر عامًا، يعاني من الاضطرابات النفسية، ربطته الصدفة ليترجم أحد أعمال إيمرسون «سلوك الحياة» عام (1860)، وتلك كانت أول مرة يتطلع فيها نيتشه على كتابات إيمرسون، وعرف بها أهمية الفلسفة وما يمكنها تحققه، وخلال كتابته لأحد الأبحاث الخفية لأخوية جرمانيا، وفي أبريل عام 1862، بدأ نيتشه بالاطلاع على أعمال إيمرسون بصورة أكبر».



نيتشه (على اليسار) في السادسة عشرة من عمره مع زميله في الصف أمام كنيسة مدرسة شولبفورتا في صيف عام (1861)،

(استخدمت هذه الصورة بأخذ الإذن من مؤسسة فايمار، مكتبة الدوقة آنا أماليا، فايمار، ألمانيا.)

---

(١) شيشرون: ماركوس توليوس سيسرو - أو شيشرون: هو كاتب روماني وخطيب روما المميز. ٢. بايرون: شاعر بريطاني من رواد الشعر الرومانسي.

(٢) بايرون: شاعر بريطاني من رواد الشعر الرومانسي.

(٣) نابليون بونابرت: قائد عسكري وسياسي فرنسي إيطالي الأصل.

(٤) كارل بليتش: مؤرخ فكري في جامعة كولورادو دنفر، يدرس التاريخ الأوروبي الحديث وكذلك التاريخ اليوناني القديم.

قد فضل نيتشه الأخوية على مدرسة شولبفورتا واعتبر قراءته لأعمال إيمرسون تعليمه الحقيقي ، وتلك كانت المرة الأولى التي اطلع فيها نيتشه على الفلسفة ، ولم يُعرب عن اهتمامه

بـ «أفلاطون» [1] إلا في العام التالي ، وبعد عامين آخرين حتى اكتشف «شوبنهاور» [2] [34]. فقد كان إيمرسون هو أول من أرشد وعرفَ نيتشه على الفلسفة ، وما يمكن أن تفعله وتقدمه للحياة [35] ، وقد أحيا نيتشه فلسفة إيمرسون ، وصاغ أول نصوصه الفلسفية متأثرًا بقراءته له. وخلال إجازة عيد الفصح عندما كان في المدرسة وكان الأصدقاء والعائلة من حوله يحتفلون بعيد قيامة المسيح ، انتهز الفرصة ليفكر وليشكك في صحة وحقيقة الديانة المسيحية ، حيث قام بإعادة صياغة وتعديل عنوان عمل إيمرسون «القدر» إلى «القدر والتاريخ: الأفكار» في عام (1862).

وأظهر لنا نيتشه كيف سيبدو العالم عندما تقرأ وتغوص في كتابات فيلسوف شاعري عظيم مثل إيمرسون [36] ، وكما قال إيمرسون «ليس هناك إبداع نقي وخالص ، كل العقول تقتبس ، لكن وحده المُبتكر الحقيقيّ هو من يعرف كيف يستعير» ، وبعد ذلك أثبت نيتشه بأنه مبتكر تمامًا في استلهامه واستعارته من أفكار وصور إيمرسون ليبحر بها في شكوكه حول الدين ، واستطاع أن يضع بصمة خاصة به [37].

«القدر والتاريخ: الأفكار» ، ومقالة «حرية الإرادة والقدر» ، كانت هذه أعمال نيتشه المُستلهمة من فلسفة إيمرسون ، وقد أحس بأنه سوف يستلهم منه في المستقبل كذلك [38]. وفي هذه المقالات ، وضع نيتشه أفكار وجدالات إيمرسون في صورة أمامه ، لكي يحاول الإجابة على سؤال إيمرسون؛ حول العلاقة بين القوّة البشرية والقوى الخارجة السطحية التي تعمل على تقيدها. وكان الإيمان المسيحي متصدرًا قائمة نيتشه للأشياء التي تعمل على تقييد القوّة البشرية ، فقد قال متأملًا الأمر: ما الذي سوف يتطلبه الأمر لكي ننزع رداء عبودية الأعراف والتعصب ، ونصل إلى تفكير متحرّر أكثر يمكننا من خلاله موازنة القوى بين الحرية والقدر المحتم؟ وقد أدرك نيتشه أنه «من الوقح تمامًا أن نرغب في حلّ المشاكل الفلسفية التي يدور حولها النزاعات في الآراء منذ آلاف السنين». ومع ذلك ، فإن ما وجده أكثر إزعاجًا هو «تساؤله بماذا كان سيحدث إذ لم تكن البشرية قد انخدعت بواسطة وهم الدين منذ الآف السنين.» وقد شعر نيتشه

(١) أفلاطون: هو أرستوكليس بن أرستون ، فيلسوف يوناني كلاسيكي ، رياضياتي.

(٢) أرتور شوبنهاور: فيلسوف ألماني ، معروف بفلسفته التشاؤمية ، فما يراه بالحياة ما هو إلا شر مطلق.

بالقلق من أن يتسبَّب التحرّر الفكري للبشرية والوصول إلى الحقيقة في «ثورات ضخمة وساحقة؛ سيحدث هذا بمجرد أن يدرك البشر أنَّ كمال المسيحية يرتكز على عدة افتراضات ، وإن وجود الله والخلود وسلطة الإنجيل المقدس والعقائد الأخرى مشاكل دائمة وأمور تحومها الشكوك [39]».

لكن مقالة إيمرسون ذكّرت نيتشه الشاب ، أن الإيمان الديني ليس العائق الوحيد الذي يحد من إرادة الفرد وتفكيره ، في الواقع لفت إيمرسون انتباهه إلى عوامل مؤثرة أخرى ، ومنها العوامل التاريخية ، والعوامل الفسيولوجية (1) ، وحتى العوامل العائلية ، فإن كل تلك الأمور تُعتبر أحد اهم العوامل التي تحد من خبرات المرء المكتسبة وتحد من تحرّره الفكري كذلك. وغير ذلك ، قد اكتشف نيتشه حقيقة واضحة ، وهي: أننا كبشر ، نرث الكثير من الطبيعية المتمحورة حولنا ، حتى أن التمييز بين السكان الأصليين واللاجئين ، بين الحرية والاختيار ، قد يكون بحد ذاته شيئًا وهميًا.

في مقالة «القدر» ، تساءل إيمرسون عن الدور الذي تلعبه الحالة المزاجية (والنفسية) على المرء ، وما هي التأثيرات التي تفتعلها بالأشياء المتمحورة حوله ، وهذا ما توارد في المقالة: «أسأل الأطباء ، واسأل كوتلي (2) ، إذ كانت الحالة المزاجية تتحكم في شيء ما في حياتنا؟ أو إذ لم يكن هنالك شيء لا تتحكم به؟ [40]

وفي مقالة نيتشه «القدر والتاريخ» ، تساءل بالمثل عن الدور الذي تلعبه الحالة المزاجية في حرية الفرد وفي فهم عالمه وتأثيرها عليه ، معيدًا صياغة سؤال إيمرسون على النحو التالي «ألا تتلون حالتنا المزاجية نتيجة بالأمور التي نمر بها؟ ألا يواجه الجميع عيوبه في مرآته الشخصية؟ اسأل الأطباء البارعين ، أو كما يقول إيمرسون: كم تتحكم بنا حالتنا المزاجية ، أو بالأحرى بماذا لا تتحكم أصلًا؟ [41]

قد يسعى الفرد إلى التحرّر من الطبيعة التي برمجته ، لكن إيمرسون أعرب عن شكه فيما إذ كان هذا ممكنًا تمامًا ، وهذا ما قاله بهذا الخصوص: «نمط العيش في حديقة الحيوانات ، أو شكل العمود الفقري وقواه ، هي أمور محتمة لا يمكن أن تتغير ، تمامًا كالبشر ، فكيف هو من الممكن أن ينكر الإنسان أصله ، أو أن يُغير عرقه الذي ورثه من والديه؟ [42]» وفي حوار مباشر مع إيمرسون حول هذا الموضوع ، تساءل نيتشه: «ما الذي قد يُدمر روح العديد من الرجال أصحاب

---

(١) علم وظائف الأعضاء أو الفسيولوجيا: هو العلم الذي يدرس وظائف أعضاء الكائن الحي سواء كان إنسان أو حيوان نبات.

(٢) أدولف كوتلي: هو عالم فلك ، ورياضياتي ، وعالم ، وعالم إحصاء ، واجتماعي من بلجيكا.

العقول العظيمة ، ويُعيق انطلاقة أفكارهم؟ هل السبب هو ظروفهم المحتمة عليهم ، أو ربما طبيعة نشأتهم والبيئة التي تربوا وسطها أو طبيعة عائلتهم ، أو ربما حتى بلدهم الأم هي من تعيق انطلاقتهم الفكرية.» وبالنسبة لنيتشه ، فقد أزعجه التفكير بالتأثير الهائل الذي تعكسه القوى الخارجية على التحرّر الفكري وانطلاقه ، وكيف يكبت المرء طاقته الروحية وقدراته الفكرية بسبب حُكم العادات. فما أزعجه لم يكن لأننا كنا متأثرين فقط ، بل لأننا كنا فاقدين البصيرة تمامًا ، لدرجة أنه لم يكن باستطاعتنا أن نجد اختلافًا بيننا وبين أيَّ شخص آخر في العالم ، بين أفكارنا المستقلة والأفكار التي توارثناها ، ففقداننا للبصيرة جعلنا سواسية بطريقة مستفزة [43]. فعلى الرغم من جرأته لتحدي إيمرسون على التأثير الذي تعكسه القوى الخارجية على المرء وكيف استطاعت أن تُقيد تحرّره الذاتي وبأن عليه التخلص منها ، إلا إنه قد تم تأنيبه عن طريق ذِكر إيمرسون لأهمية تواجد بعض الحدود ، وما هي عواقب تواجد عالم لا يعيق حدود إرادة الإنسان وتفكيره ، وهكذا صاغ إيمرسون المسألة: «إذ افترضنا أن البشر متحرّرين ومتجردين من كلِّ شيء ، سيحدث هذا الافتراض باستثناء واحد ، وحدها إرادة الخيال البشري من بمقدرتها أن تطغي على سلطة وقانون الطبيعة البشرية ، فالأمر أشبه لو أن بمقدرة طفل أن يلمس الشمس ويسحبها أرضًا ، فإذ استطاع المرء فعل ذلك ، بالتأكيد سوف يُعيق نظام الطبيعة ، وإذ حدث ذلك ، أخبروني من سوف يرضى بهبة الحياة؟ [44]» قد أثارَ هذا الكلام القلق لنيتشه الشاب ، وهكذا صاغ هو المسألة: «إذا أصبح من الممكن هدم الماضي بالكامل بإرادة الإنسان القوية ، سيتم نقلنا على الفور إلى عالم مستقل وخالي من الآلهة الوهمية ، وتاريخ العالم القديم سيصبح بالنسبة لنا كحلم أو فخ وقعنا فيه ، فإذ سقطت ستائر الوهم ، سيجد الإنسان نفسه كطفل أبله يلعب بالمجرات ، أو ربما مثل طفل يستيقظ عند شروق الشمس ويضحك ناسيًا الأحلام المريعة التي راودته في الليل» [45].

مع تحذيرات إيمرسون لعواقب عدم وجود حدود تعيق إرادة وتفكير الإنسان ، أعادة نيتشه النظر إلى صورة الإنسان المُستقل بالكامل ، الإنسان الذي لا قيود تتحكم فيه. فقد أصرَّ إيمرسون على أنه «رغم أننا لا نعرف كيف ولماذا ، لكن الاختيار الإجباري والأعراف ينسجمان مع الحرية ، وتناقض أفكار المرء واختلافاته تنسجم مع روح العصر التقليدية ، وعلى الفرد أن يتماشى مع العالم أجمع رغم الاختلافات» [46]. وبعد ذلك وافق نيتشه إيمرسون الرأي وقال: «هنا تكمن كل مشكلة خطرة لا نهاية لها ، في هذا التساؤل: كيف يمكننا أن نصل إلى تقبل الفرد للشعب ، وتقبل الشعب للبشرية بأكملها ، وتقبل البشرية لنظام

العالم أجمع ، فهنا تكمن العلاقة الأساسيّة بين القدر والتاريخ [47].» وفي مقالة «القدر والتاريخ» ، نرى نيتشه الشاب يفكر مع إيمرسون حول كيفية الوصول إلى التصالح والتوافق بين الذات البشرية والعالم ، فكما قال إيمرسون: السلطة على العقل والإرادة البشرية «ضرورة جميلة» [48].

وعلى الرغم من أن إيمرسون جعل نيتشه يفكر بأسئلة أكثر مما قدم له إجابات ، إلا إن نيتشه قد أعجب من فعل الاستجواب وتأثيره ، فقد أثارَ ونشط فلسفته وفي والوقت نفسه حفز إرادته.

وقد قال إيمرسون بأن العقل المُفكر من الممكن أن ينتج عنه «وعيًا مزدوجًا» قد يؤدي إلى تفاوض متضارب بين الرغبة بالحصول على الحرية ، وبين الرغبة في تقييد هذه الحرية.

ووفقًا لما قاله ، فقد اعتبر أن القدر ليس سوى «اسم أطلق على حوادث ، لا تزال تحت نار التحضير ولم تنضج بعد ، لأسبابٍ مجهولة» ، وقد قال إيمرسون: «بإمكان البشر تحويل أيَّ شيء يهددهم بالإبادة إلى فائدة عظمى وقوّة نافعة ، فقط باستعمال العقل البشري.»

ومن خلال تشبيه إيمرسون للقدر ، وإظهاره كيف بإمكان العقل البشري وحده أن يسيطر على الأشياء من حوله ، قد استطاع أن يُعلّم نيتشه التفكير فيما يمكن للذكاء والتفكير البشري فعله [49].

وفي محاولة ثانية لنيتشه لكتابة شيء فلسفي ، وبعد شهر من تأليفه لمقالة «القدر والتاريخ» ، أوضح نيتشه في «حرية الإرادة والقدر» شعوره بالامتنان والدين للفيلسوف الأميركي إيمرسون. وقد قال نيتشه «إن حرية الإرادة في حد ذاتها هي حرية الفكر» ، وإن «الإرادة الحرة ليست سوى فكرة مجردة تشير إلى القدرة على التصرف بوعي؛ بينما في منظور القدر نكون تحت تأثير الأفعال اللاواعية». وكان «إيمرسون» هو من اقترح عليه أن «الفكر يتأثر دائمًا بالشيء الظاهر كما لو أنه مرآة ، أو كما تتأثر ملامح الوجه وتنعكس عليها ردود الأفعال [50]». لذلك عندما أنهى إيمرسون مقالته بعلامة تعجب حين قال: «دعونا نبني أماكن عبادة للضرورة الجميلة». لقد فهم نيتشه هذا ببساطة على أنه تأكيد بأن العقل المفكر ببساطة يضع الحقائق تحت نار التحضير وينتظر أن تنضج ليرى إذ كانت صالحة أم لا [51]. بمعنى أن ذات المرء هي من باستطاعتها أن تخلّق تجاربه وأن تؤلف سيناريو حياته ، تخيَّل نيتشه الشاب قوّة المفكر وقدرته على التفاوض بين الحرية والقدر ، الذات والتاريخ ، الإرادة الإبداعية والضرورة الجميلة.

ويبدو أن اكتشاف نيتشه لفلسفة إيمرسون في عام 1862 كان نقطة التحول له ، عندها كان قد قرّر أنه سيحاول المضي في الحياة بمفرده دون إيمانه

الديني. وتشير كتاباته الفلسفية الأولى إلى أنه حتى في سن المراهقة ، كان يعلم أن تخلّيه عن الدين لن يكون سهلًا. وقد اعترف نيتشه بأنه كان مترددًا أكثر من كونه متحمسًا حين قرَّر المضي في الحياة دون الإيمان بالله ، وهذا ما قاله:

«كيف يمكن للمرء أن يُدمر سلطة دامت ألفي عام؟ كيف يمكنه تدمير مفاهيم البشر الأكثر وعيًا على مرّ العصور وكل هذا نتيجة لتفكير الشباب العصري؟ أخبروني كيف يمكن للمرء أن يتجاهل كل الأحزان والخيرات والنعم التي ولّدها التطور الديني والتي كان لها تأثير عميق على تاريخ العالم، أخبروني كيف هو من الممكن تدمير كل هذا عن طريق الأوهام والأفكار غير الناضجة؟ لقد حاولت أن أنكر كلَّ شيء وأن أتخلى عن الله والدين: أوه، قد اكتشفت أن الهدم سهل جدًا؛ لكن إعادة البناء هو الأمر الأصعب! ويبدو أن هدم المبادئ أسهل مما يبدو عليه».

لقد علّم إيمرسون نيتشه كيف بإمكانه أن يمضي بطريقه إلى الأمام دائمًا وألّا يتعثر ، وعلّمه أن يُفكر بأن حياة المرء هي مرآة لكل ما يفكر فيه وأن كل ما يدور بعقله سوف ينسج واقعه ، وعلمه أن الفكر فرضية ، والفرضية مفهوم يقودنا إلى «الناتج الأبدي» ، (وقد استنتج هذا من مفهوم إيمرسون بأن «الروح ليست سوى ناتج لما مرت به من ظروف [52]»). بالإضافة إلى أنَّ إيمرسون قد غمر نيتشه بصور عديدة للحياة الفكرية ، وقال بأن الحياة الفكرية كحياة الغواص في البحر العميق ، أو أشبه بأمواج البحر ، تنبثق من أعماق الفكر. وهكذا وصف نيتشه الصورة التي حفرها إيمرسون في مخيلته: «نصارع ونتموج على شتى تيّارات الحياة ، الأمر أشبه بالمد والجزر ، وكل ذلك سيذهب إلى محيطنا الأبدي. كل شيء يدور حول بعضه البعض بشكل وحشيّ كالأمواج ، تتوسع الدائرة ، وسنكتشف أن الإنسان هو أحد أعمق الدوائر الوحشيّة.» كما قدم إيمرسون تحذيرات من أن حياة الغواص في البحر العميق تحتاج أيضًا إلى إرشادات ودلائل وحقائق مورثة ، مثل الحياة الفكرية تمامًا؛ فإذ لم يتواجد فيها حقائق مورثة ستُشكل خطرًا على الإنسان. وهذا ما قاله إيمرسون: «في رحلة البحث والاستكشاف عن الحياة على بحر الشك بلا بوصلة ودليل ، سوف يضيع معظم الرحالين عن مسارهم بسبب العواصف؛ وقِلة قليلة من الناس سيكون بمقدرتهم اكتشاف أراضٍ جديدة. فوسط محيط هائل من الأفكار غالبًا ما يتوق المرء بالعودة إلى أرض مستقرة وآمنة [53].» فقد كان إيمرسون هو أول من عرَّف نيتشه على متعة وخوف الحياة الفكرية بدون أرض ثابتة ومستقرة تحت أقدام المرء ، وعن شعور الغوص في الحياة التائهة بلا بوصلة ودليل.

لقد اكتشف نيتشه عام 1862 في إيمرسون مفكرًا ليفكر معه. وقد أثارَ

الكاتب الأميركي إعجاب تلميذه الألماني الشاب حين شبَّه حياة الفيلسوف بحياة الغواص في البحر العميق، وقد علّمه أيضًا بأنه لا يمكن لأيَّ مفكر آخر أن يخبره إلى أين يتجه أو أين سيجد أرضًا ثابته ومستقرة. ببساطة عليه أن يعمل على حث تفكيره المنفرد بنفسه طوال حياته الفلسفية.

وقد واصل نيتشه قراءة أعمال إيمرسون بشكل مكثف طوال عام 1863، مشيرًا لاحقًا إلى أنه من بين جميع الكتب التي «قرأها كثيرًا»، تصدرت كُتب إيمرسون القائمة [54]، وكانت هذه البداية. فمن سن السابعة عشرة حتى انهياره العقلي في سن الرابعة والأربعين؛ ومن أيامه كطالب في المدرسة الثانوية حتى دراساته العليا، ووظيفته كأستاذ، ومن ثم السنوات التي قضاها ككاتب؛ ومن كونه مسيحيًا مؤمنًا حتى أصبح مستكشفًا فكريًا مليئًا بالأفكار الصاخبة، استعان فريدريك نيتشه مرارًا وتكرارًا بفكر وفلسفة إيمرسون، فقد دفعه إيمرسون ليمضي إلى الأمام. وبمرور الوقت، حفز العديد من الفلاسفة تفكير نيتشه: كأفلاطون، وكانط، وغوته، ولانج، وشوبنهاور، وفاغنر، ولكن لم يساعده أحد أو بالأحرى لم يطفئ أيًا منهم ولعه وميوله بأن يقتل آلهته الفكرية، الذين يستلهم منهم، ورغم ذلك فلم يُحاول قط قتل أفكار إيمرسون في مخيلته. وإن الحماس الذي زرعه إيمرسون فيه عندما كان في سن المراهقة قد ظهرَ بشكل واضح في مقالاته، ويومياته ورسائله على مدار مسيرته الفكرية بأكملها. فقد كان تأثير إيمرسون على نيتشه واضحًا حتى بالنسبة لنيتشه نفسه، فحتى عندما كان يفكر في نفسه أثناء كتابته لمسودة سيرته الذاتية، لم يستطع إلا التفكير في إيمرسون. في الواقع، كانت قراءته لكِتاب «القوانين الروحية» لإيمرسون عام (1841)، هي التي اقترحت أن يكون «هو ذا الإنسان» عنوانًا مناسبًا لسيرته الذاتية [55]. وبينما كان يتأمل مساره الفكري، لم يستطع إلا أن يفكر بشدّة في مرافقة إيمرسون طول الطريق، وهذا ما قاله نيتشه: «كان إيمرسون، بمقالاته، صديقًا جيدًا وشخصًا شجعني حتى في الأوقات العصيبة والمظلمة؛ إيمرسون يمتلك الكثير من الشكوك، والعديد من الإمكانيات، بحيث تصبح معه الفضيلة روحية [56].»

ومع ذلك، فإن أفكار نيتشه لا تُعتبر نسخة كربونية ولا نسخة طبق الأصل من أفكار إيمرسون، فإذ كانت كذلك، ستكون استخداماته لفلسفة إيمرسون أقل إثارة للاهتمام مما هي عليه الآن. ويوضح لنا نيتشه بقراءته لأعمال إيمرسون المترجمة بحقيقة واحدة واضحة، وهي: بأنه كان على علاقة طويلة الأمد بإيمرسون.

فحتى مع مراعاة الاختلافات اللغوية بين اللغة الإنكليزية والألمانية، فإن

الكاتب الأميركي إعجاب تلميذه الألماني الشاب حين شبَّه حياة الفيلسوف بحياة الغواص في البحر العميق، وقد علّمه أيضًا بأنه لا يمكن لأيِّ مفكر آخر أن يخبره إلى أين يتجه أو أين سيجد أرضًا ثابته ومستقرة. ببساطة عليه أن يعمل على حث تفكيره المنفرد بنفسه طوال حياته الفلسفية.

وقد واصل نيتشه قراءة أعمال إيمرسون بشكل مكثف طوال عام 1863، مشيرًا لاحقًا إلى أنه من بين جميع الكتب التي «قرأها كثيرًا»، تصدرت كُتب إيمرسون القائمة [54]، وكانت هذه البداية. فمن سن السابعة عشرة حتى انهياره العقلي في سن الرابعة والأربعين؛ ومن أيامه كطالب في المدرسة الثانوية حتى دراساته العليا، ووظيفته كأستاذ، ومن ثم السنوات التي قضاها ككاتب؛ ومن كونه مسيحيًا مؤمنًا حتى أصبح مستكشفًا فكريًا مليئًا بالأفكار الصاخبة، استعان فريدريك نيتشه مرارًا وتكرارًا بفكر وفلسفة إيمرسون، فقد دفعه إيمرسون ليمضي إلى الأمام. وبمرور الوقت، حفز العديد من الفلاسفة تفكير نيتشه: كأفلاطون، وكانط، وغوته، ولانج، وشوبنهاور، وفاغنر، ولكن لم يساعده أحد أو بالأحرى لم يطفئ أيًا منهم ولعه وميوله بأن يقتل آلهته الفكرية، الذين يستلهم منهم، ورغم ذلك فلم يُحاول قط قتل أفكار إيمرسون في مخيلته. وإن الحماس الذي زرعه إيمرسون فيه عندما كان في سن المراهقة قد ظهرَ بشكل واضح في مقالاته، ويومياته ورسائله على مدار مسيرته الفكرية بأكملها. فقد كان تأثير إيمرسون على نيتشه واضحًا حتى بالنسبة لنيتشه نفسه، فحتى عندما كان يفكر في نفسه أثناء كتابته لمسودة سيرته الذاتية، لم يستطع إلا التفكير في إيمرسون. في الواقع، كانت قراءته لِكتاب «القوانين الروحية» لإيمرسون عام (1841)، هي التي اقترحت أن يكون «هو ذا الإنسان» عنوانًا مناسبًا لسيرته الذاتية [55]. وبينما كان يتأمل مساره الفكري، لم يستطع إلا أن يفكر بشدّة في مرافقة إيمرسون طول الطريق، وهذا ما قاله نيتشه: «كان إيمرسون، بمقالاته، صديقًا جيدًا وشخصًا شجعني حتى في الأوقات العصيبة والمظلمة؛ إيمرسون يمتلك الكثير من الشكوك، والعديد من الإمكانيات، بحيث تصبح معه الفضيلة روحية [56].»

ومع ذلك، فإن أفكار نيتشه لا تُعتبر نسخة كربونية ولا نسخة طبق الأصل من أفكار إيمرسون، فإذ كانت كذلك، ستكون استخداماته لفلسفة إيمرسون أقل إثارة للاهتمام مما هي عليه الآن. ويوضح لنا نيتشه بقراءته لأعمال إيمرسون المترجمة بحقيقة واحدة واضحة، وهي: بأنه كان على علاقة طويلة الأمد بإيمرسون.

فحتى مع مراعاة الاختلافات اللغوية بين اللغة الإنكليزية والألمانية، فإن

أوجه التشابه مدهشة للغاية ، لدرجة جعلتنا ندرك بصورة واضحة بأن نيتشه «أحب إيمرسون من بداية مسيرته الفكرية وحتى النهاية» ، وكما قال والتر كاوفمان ، نيتشه جعل الكثيرين ، وأنا من ضمنهم ، بأن نصرَّ على أنه: «لا يمكن لأحد أن يخطئ أبدًا في ملاحظة أن صفحة كاملة من إيمرسون تعادل صفحة لنيتشه كذلك [57]». وربما ، قد يأخذ المرء ما قاله كاوفمان في مواجهة التحدي ويضع اقتباسًا أو مقالة تخص إيمرسون جنبًا إلى جنب مقالة لنيتشه مقتبسة من إيمرسون ، ويرى مدى سلاسة أو صعوبة التفرقة في الترابط الفكري بين الإثنين. فيمكن للمرء أن يقارن نقدهم للمنح الدراسية غير المثمرة التي تهدف على تفكير القطيع ، أو قلقهم من أن التبجيل المُفرط للماضي يجعلنا «مؤمنين بالقدر» ، كما اعتقد إيمرسون. ومن أن يمسي الماضي «قبر الحاضر» كما اعتقد نيتشه؛ أو قلقهم من التأخير؛ فهذا القلق ولَّدَ لإيمرسون رغبة شديدة بأن «يولد من جديد» ، وولّد الخوف لدى نيتشه من أن «يولد متأخرًا» [58]. (أيَّ أن تنتشر أفكاره بعد حين طويل).

يمكن للقارئ أيضًا أن ينتبه كيف عبَّر كلاهما عن اهتمامهما الدائم بالسلطة. فقد أكَّد إيمرسون على أن «الحياة هي رحلة البحث عن السلطة والقوّة» ، وتوصل نيتشه أيضًا إلى الاعتقاد بأن «الحياة ببساطة هي الرغبة بالحصول على القوّة [59]».

فقد أكَّد وشدَّد كلاهما على أن الإنسان بفطرته يسعى وراء القوّة ، والقوّة هي الشيء الذي يُحفز الإنسان على الاستمرار. وبالنسبة لإيمرسون فقد قال إن ، «الحياة فرصة لا تفوت ، وليست لنعيشها ساكنين. وإن القوّة تتوقف فقط في لحظة الراحة وإعادة بناءها من جديد؛ فالقوّة تنتعش وتحيا في اللحظات الانتقالية ، كانتقال المرء من حالة إلى حالة جديدة [60]. «وقد مَجد نيتشه «القوّة المرنة أو القوّة البلاستيكية» ، ووصفها بأنها: «القدرة على تطوير الذات من تلقاء نفسها وبطريقتها الخاصة ، فهذه القوّة يمكنها تغيير الماضي الأليم ، ويمكنها أن تجعل المرء أن يشعر بالتأقلم مع المحيط الغريب». وقد قال بأنها تداوي الجروح ، وتعوض ما فقده الإنسان ، وتعيد إنشاء القلوب المنكسرة [61].» قد لا يكون أمر إعادة قراءة نيتشه لأعمال إيمرسون في عام 1882-1881 له شأنًا بتحضيره لكتابة «العلم المرح» و «هكذا تكلم زرداشت عام 1885-1883.

والجدير بالملاحظة هو نفور الفلاسفة المشترك من رؤية البشر للوحي أو الإلهام كشيء تاريخي قد حدث في الماضي ، لا كشيء لا يزال يستمر بالحدوث ، وأيضًا استفزهم أمر إيمان وعبودية المرء لأشياء لا تُعقل ، وأمر تبجيل الإنسان للآلهة بدلًا من أن يقدسوا أنفسهم.

وقد آمن إيمرسون أن هذا الأمر ولد خلاءًا روحيًا «كما لو أن الله قد مات [62]»، وبعد ذلك قد أعلن نيتشه أن «الله قد مات»، وهذا الوصف جعله يبدو مجنونًا. وإذ كان هنالك شخص ما على دراية ومعرفة جيدة بإيمرسون ونيتشه، فمن المستحيل ألا يعرف أقوالهم الشهيرة هذه. قال إيمرسون في كِتاب «التعويض»: «بشكل عام، كل شر لا نستسلم له هو فاعل خير»، وقال نيتشه في كتاب «أفوال الأصنام أو كيف تتفلسف بمطرقة»: «ما لا يقتلني يجعلني اقوى [63]».

ومن الجدير بالملاحظة أن نيتشه كان قد سطَّر بشدّة وألقى الضوء على مقولة إيمرسون في نسخته الشخصية من الكتاب [64]. فسواء كنا نبحث عن صلات الشبه أو مدى تأثير إيمرسون على نيتشه، فإن أوجه التشابه بينهما عديدة. وقد ننسى أحيانًا ما عناه إيمرسون لنيتشه، لكننا لا نستطيع أن ننسى الأثر الذي تركه إيمرسون عليه، فقد كان نيتشه يقرأ له الكثير لا بدافع التقرب منه، بل بدافع التقرب من نفسه. بالنسبة لنيتشه، قد استطاع إيمرسون أن يرشده ليسلك طريق الفلسفة بمفرده بلا إيمان موروث، ومن دون انتماء لأيَّ حزب ولا لأيَّ حركة.

فبينما كان نيتشه يشق طريقه من مراهق بلا هدف، إلى أستاذ فقه اللغة، إلى فيلسوف مستقل، أظهرت له صورة إيمرسون للفيلسوف، ونهجه في التعامل مع الفلسفة أسلوبًا للعيش في الحياة، وقد اظهر له إيمرسون أهمية تواجد الفلسفة في حياته وضروريتها ليتعرف على نفسه. فقد أعطى إيمرسون لنيتشه طريقة لوصف نفسه لنفسه، كما نرى في رسالته عام 1866 إلى صديقه القديم، كارل فون غيرسدورف. تخيل نيتشه نفسه بشكل حالم في الرسالة، وهذا ما كتبه: «كما وصف إيمرسون الأمر بشكل ممتاز، أشعر بأني نقي، عادل وأحب تأمل الحياة بسلام [65]».

كان إيمرسون هو من نقل لنيتشه صورة عن الفلسفة على أنها أشبه بروح اللعب والضحك والرقص، وقد استخدم نيتشه هذه الصورة المرحة والخفيفة والمبهجة مرارًا وتكرارًا عندما كان يفكر مع نفسه بخصوص الفلسفة. وقد تذمر نيتشه من قول مأثور قيل فيه «تعلم التفكير»، وهذا ما ردَّ عليه: «لم يعد لدى مدارسنا أيَّ فكرة عما يعنيه هذا الأمر.. هل علينا أن نتعلم التفكير؟ كما لو أنه شكل من أشكال الرقص وعلينا تعلم حركاته! أخبروني من مِن بين الألمان لا يزال يشعر بالتشويق والإثارة حين يستكشف شيئًا جديدًا عن طريق بحثه الفكري الخاص [66]؟» وقد كان وصف إيمرسون للمفكر المتحرّر على أنه «رحال مثقف» قد ساعد نيتشه ليتخيل نفسه على أنه «صاحب روح حرة» تُبحر وتسعى لتستكشف الحقيقة بواسطة جهودها الخاصة [67]. وكذلك كان إيمرسون هو من أقنع نيتشه

بقوّة العقل المعارض وإمكانيته لتجديد العالم. وقال نيتشه في كتاب «شوبنهاور مربيًا» (1874): «دعوا أميركيًا يخبرهم ما هو التأثير الذي سوف يُحرزه المُفكر العظيم على هذه الأرض في حال تم وضعه كمركز جديد للقوى المُسيطرة.» وقد اقتبس نيتشه من مقال إيمرسون «الدوائر» (1841)، وقال: «يقول إيمرسون: «احذروا، عندما يترك الإله العظيم مُفكرًا على هذا الكوكب. تصبح كل الأشياء معرضة إلى الخطر. يبدو الأمر كما لو أنَّ حريقًا هائلًا قد اندلع في مدينة عظيمة، ولا أحد يعرف أين هو طريق النجاة، أو كيف سينتهي هذا الحريق [68]».

ولكن من بين جميع الفوائد والأفكار التي جناها نيتشه من إيمرسون، كانت نظريته الأهم هي أن الفيلسوف الذي لا أسس له يعمل على استفزاز القارئ لا على إرشاده وتوجيهه، فعلى الفيلسوف أن يكون مثالًا وقدوة لا أن يكون أشبه بالدليل، وهذا الأمر اظهر لنيتشه بكل وضوح إمكانيات فلسفته. فالفيلسوف مفيد طالما باستطاعته مساعدة المرء على إيجاد نفسه. فقد قال نيتشه: «لا أحد يستطيع أن يبني لك الجسر الذي يجب أن تعبر عليه نهر الحياة لتصل أينما تريد، لا أحد غيرك قادر على فعل هذا، وحدك أنت من تستطيع»، وقال أيضًا: «يوجد في العالم طريق واحد لا يستطيع أحد غيرك أن يسلكه: فإلى أين يقودك؟ لا تسأل، فقط استمر بالسير وستعرف». ووجد نيتشه تأكيدًا على كلامه من اقتباس آخر لمقالة «الدوائر» لإيمرسون، وهذا ما قاله إيمرسون في المقالة: «لا يرتفع الإنسان أبدًا إلى مستوى أعلى مما هو عليه إذ لم يكن يعرف بأيَّ طريقه سوف يصل إلى حيث يريد وما إذ كان الطريق سيقوده إلى حيث يرغب [69]». وقد أرشد إيمرسون نيتشه ليسلك طريق الفلسفة بدون أدلة قاطعة أو حقائق مُطلقة، ليسلك الطريق ويكون ما هو عليه، وقد ذكَّره أيضًا بأنه لن يكون بانتظاره عند وصوله.

خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر، أرسل نيتشه مخطوطة تلو الأخرى إلى ناشره، وقام ناشره بدوره بإرسالها ككُتب إلى الجمهور الألماني، لكنهم لم يعيروا أيَّ اهتمام لأفكاره، لم يغفر نيتشه أبدًا معاصريه الألمان لتركه في مأزق وعدم إعطاءه الدعم. وقد أمضى بشجاعة العام الأخير من حياته الفكرية المنتجة، في مزاج مُبتهج على الرغم من كفاحه مع المرض. وقد وصلت إليه رسالة ثالثة من أميركا عندما كان قد شعر بأن مسيرته الفكرية تترنح على الهاوية.

كانت الرسالة من كارل نورتز، وهو كاتب مستقل من مواليد بروسيا [1] يسكن في نيويورك، كتب لنيتشه رسالة ليُعبر عن إعجابه بكتاب «هكذا تكلم

---

(١) بروسيا: هو اسم كان يطلق بالأصل على المقاطعة الألمانية التي أطلق عليها لاحقاً اسم "بروسيا الشرقية". سميت المنطقة على اسم السكان الأصليين البروسيين ذوي الأصول البلطيقية.

زرادشت». والآن أصبح لدى نيتشه سببًا ليشعر أن الثناء يحتوي على إشارة تُخبره بأن شمسه قد بدأت تشرق أخيرًا ، فقبل بضعة أشهر فقط ، ألقى الناقد الأدبي الدنماركي البارز جورج براندس سلسلة من المحاضرات رفيعة المستوى عنه في كوبنهاغن ، وأخيرًا لفت أحدهم الانتباه إلى عبقريته. وفي رسالة المعجب نورتز ، مُترجم أعمال المؤلفين الأميركيين إلى اللغة الألمانية ومروج الأدب الألماني للقراء الأميركيين ، عبَّر عن رغبته في الترويج لنيتشه للجمهور الأميركي [70]. لكن من أجل القيام بذلك ، سيحتاج نورتز إلى مساعدة نيتشه. لذلك طلب منه أن يصف نفسه وأعماله للقراء. وافق نيتشه بكلِّ سرور لكنه وكأنه كان ملزمًا بذلك. وفي تاريخ 21 يونيو عام 1888 ، ردَّ نيتشه على طلب نورتز ، وعرَّف عن نفسه وعن أعماله للجمهور الأميركي بهذه الصورة ، وهذا ما كتبه:

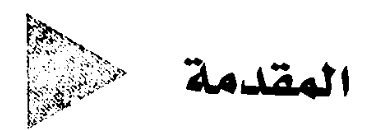
«تبدو مهمة إعطائك صورة ما عن نفسي، كمُفكر أو ككاتب وشاعر، صعبة للغاية بالنسبة لي... إن التفكير في عمل دعاية لنفسي شيء غريب تمامًا لي شخصيًا. فأنا لم أبذل جهدي أبدًا لهذه الغاية. ومن وجهة نظري في «زرادشت»، أميل إلى الاعتقاد بأنه العمل الأكثر عمقًا وشهرة في اللغة الألمانية، كما أنه الأكثر كمالًا وجمالًا في لغته الأصلية. ولكي يشعر الآخرون بهذا الأمر في لغةٍ أخرى فإنه سيتطلب أجيالًا كاملة لكي ينشأ شيء يضاهي هذا العمل كما هو بلغته الأصلية [71]».

ربما اعتقد نيتشه أنَّ فلسفته كانت تنتظر جمهورًا من القراء لم يولدوا بعد ، ولكن نظرًا لحماسه ، شعرَ بأنه لربما قد يجد هذا الجمهور في أميركا. ففي رسالة بعثها نيتشه إلى ناشره طالبًا فيها مساعدته في تسهيل دعاية نورتز ، تكهن حول قيمة تأمين جمهور قارئ من أميركا. وهذا ما كتبه: «من حيث المبدأ ، تُظهر جميع تجاربي أن تأثيري سيبدأ على الأطراف ومن هناك فقط سوف تجرف تيارات المحيط فلسفتي إلى «وطني الأم». وفي ذلك الصيف ، أرسل نيتشه سلسلة من الرسائل إلى أصدقائه يخبرهم فيها أن لديه «معجبين من أميركا الشمالية». وهذا ما كتبه: «قريبًا سوف يعرف الأميركيون أن أنا الروح الأكثر استقلالية في أوروبا والكاتب الألماني الوحيد ، هذا شيء لا يقدر بثمن [72]!»

وعلى الرغم من أن نيتشه أحب صورة نفسه بأنه رحال مُفكر ، وعلى الرغم من أنه قرّر منذ فترة طويلة أن المفكر الذي ليس لديه أسس يجب أن يستكشف العالم لا فقط بدون بوصلة أو دليل ، ولكن أيضًا بدون أن يحدّد وجهة نهائية لنفسه ، فلم تقلّل رغبته بالحصول على الحرية من توقه ليصل الى منزلة فكرية يرغبها. فقد عرف من تجاربه الخاصة أن الشعور بالانتماء لمكان ما بينما يكون عابرًا أمر ضروري حتى للروح الحرة. وقد عرف أيضًا من خلال

قراءته لإيمرسون ، أنه في بعض الأحيان قد يجد المرء التفكير الذي يكون نظيرًا لتفكيره خارج بلده الأم. فهل أميركا هي البلد الذي سيتبنى فلسفة نيتشه؟ وتقريبًا بعد ثلاثة عقود مع كتابات إيمرسون ، بدا الاحتمال مرجحًا بالفعل. وبعد كل شيء ، كانت أميركا هي التي خلقت وولدت المفكر الذي حفز فلسفة نيتشه وجعله يتصالح مع العالم ومع نفسه. فقد كان إيمرسون المفكر الأميركي الذي أظهر لنيتشه نتائج التفكير بالخير والشر الذي يكمن وراء المعتقد المسيحي. وكان إيمرسون أيضًا هو من انتقد الأفكار العقيمة والمُتحجرة وجعل من الفلسفة صديقة للحياة. بالإضافة إلى أنه كان الشخص الذي عرف أن البحث الفلسفي في عالم خالٍ من الأدلة والحقائق المُطلقة يعمل على استفزاز المرء ، فالأمر أشبه بإعطاء دليل لشخص لا يعرف شيء وبدون تزويده بمرشد. فقد جعل إيمرسون نيتشه يعتقد بأنه لن يجد نظيرًا لفلسفته وفكره في الثقافة الألمانية ، فلم يكن نيتشه يعرف الكثير عن أميركا ، لكنه كان يعلم أو على الأقل كان يعتقد بأن ألمانيا لا تستطيع أن تلد مفكرًا فعالًا ومميزًا يشبه تفكيره فلسفة إيمرسون ، باستثناء نفسه! وهكذا لخص مشاعره تجاه إيمرسون: «إيمرسون ، لم أشعر بالانتماء إلى كتابٍ ما في كل حياتي مثلما أشعر تجاه كتبك ، أنا أشعر بأن كتاباتك قريبة مني لدرجة أني لا أستطيع مدحها وعاجز عن التعبير عن هذا[73].» لقد شعر نيتشه بإحساس السفر بشكل خيالي عبر الزمان والمكان من أجل إيجاد مفكر ليفكر معه. ومثلما كان عليه أن يسافر إلى العالم العقلي والروحي والأدبي الذي في مخيلة إيمرسون ويُبحر في كتاباته ليجد نفسه في منتصف قرن التاسع عشر ، فإن القراء الأميركيين في القرن العشرين سيتجهون إليه الآن من أجل الشيء نفسه. فسوف ينظروا إلى أميركا (أيَّ إلى إيمرسون) ليجدوا نموذج الذكاء الفطري المُميز وإمكانياته ، وسوف ينظروا الى المفكر الألماني (نيتشه) في القرن التاسع عشر بحثًا عن أنفسهم وليجدوا روحهم التائهة.





المقدمة

«نحن الأميركان لدينا إيمرسون.
أخبروني لماذا يجب علينا أن نتحدث عن نيتشه؟»

تشارلز غراي شاو، «إيمرسون العدمي» (1914)

يروي الجزء المتبقي من هذا الكتاب القصة الواردة في المدخل، ولكن بصورة عكسية. فسيروي استخدامات نيتشه لإيمرسون في سعيه لتحقيق الاستقلال الفكري، ولهفته الشديدة بأن يجد وطنًا بلا أسس وقواعد لفلسفته، ورغبته بأن تسير الفلسفة على مبدأ أن يكون الفيلسوف قدوة، وشعوره بالحاجة ليراقب أميركا لكي ينتقد ما اعتبره سيكون خصمًا لثقافته، وسوف يروي المواضيع الرئيسيّة لتاريخ فلسفة نيتشه وصورته في الفكر والثقافة الأميركية في القرن العشرين. فبعد ثلاثين عامًا من اكتشاف نيتشه لإيمرسون، بدأت فلسفته في شق طريقها لتنتشر على الشواطئ الأميركية، ولم يعتبر الجمهور في مطلع القرن بأن وصول فلسفته شيء مرحب به. أو بالأحرى لم يعتبر أيَّ أحد أن دخوله إلى الحياة الفكرية والثقافة الأميركية بمثابة عودة الابن الضال. على الرغم من تأثير إيمرسون على فلسفة نيتشه، فإن معظم الناقدين الأميركيين إما فشلوا في ملاحظة الترابط أو عندما لاحظوا أوجه التشابه، شددوا على الاختلافات. بعبارة أخرى، كان أكثر ما أدهش المفسرين الأميركيين في تلك الفترة هو غرابة نيتشه، وبأنه من أصل أوربي.

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين، أهتم عدد متزايد من الراديكاليين[1] السياسيين الأميركيين، والنقاد الأدبيين، والفلاسفة الأكاديميين، وعلماء الدين، والصحفيين بالفيلسوف الألماني الذي بدأ في السنوات الأخيرة يكتسح بفكره على أوروبا ويستحوذها. وبإحساس القراء المتناقض ما بين الفضول والارتباك، الانجذاب والإحباط، كان الجميع يسعى ليحاول فهم تفكير نيتشه، وقد وصفه أحد الكتاب في عام 1900 بأنه «فيلسوف القرن الأكثر تطرفًا، وواحد من أكثر الشخصيات الخلابة وغريبة الأطوار في

(١) الراديكالية والجذرية: من المبادئ السياسية التي تركز على تغيير البنى الاجتماعية باتباع أساليب ثورية، وتغيير نظم القيم بأساليب جوهرية.

تاريخ الأدب [1]». وقد ازداد الاهتمام بنيتشه بسرعة كبيرة لدرجة أن المنتقدين بحلول العقد الأول من القرن العشرين كانوا يشيرون إليه ، ومن دون مبالغة ، إلى «موضة العظيم نيتشه» في أميركا. ولكن مع تصاعد الانجذاب إلى نيتشه ، تصاعد أيضًا التناقض الواضح في كل شيء. فقد احتار الناقدون بشأن التكافؤ بين الراديكالية الأرستقراطية لنيتشه والثقافة الديمقراطية. لم يستطع الجمهور إلا أن يتساءل: ماذا تفعل فلسفة رجل مجنون مناهض للمسيحية ومعادٍ للديمقراطية في ثقافة مثل ثقافتنا؟ لماذا نيتشه؟ ولماذا في أميركا؟

فعلى مدار أكثر من قرن ، واجه أجيال من القراء الأميركيين ادعاء نيتشه الجريء الجديد الذي زعم فيه؛ بأنه إذ كانت ثقافة ما تتأرجح على حافة الانهيار ، فلربما على المرء أعطاها دفعة أخيرة لتقع وليتخلص منها. وهذا بالضبط ما حاول فعله ، في كتابٍ بعد كتاب. وقد أطلق على نفسه اسم «الفيلسوف حامل المطرقة» الذي يكسر المبادئ الأوروبية التي اعتبرها كما لو أنها قطعًا تحفية وأثرية عتيقة من صنع العقل البشري المُتحجر. وكان أول ما جاء على قائمته ليكسره هو مفهوم الحقيقة المُطلقة المؤبدة. فقد سعى لإثبات أنه لا توجد قيم ومبادئ جيدة أو شريرة بطبيعتها ، بل الأمر يقع تحت تأثير التاريخ والحضارة. وعلى غرارِ ذلك ، قال في كتاب «إنسان مفرط في إنسانيته» بأن جميع الادعاءات عن القيم الأخلاقية ليست أكثر من رغبات بشرية لرؤية صورة معينة للحياة الجيدة ، ويجب علينا الوضع في عين الاعتبار أن هذا الادعاءات ليست مرآة لرؤية حقيقة وباطن الإنسان. وبينما كان نيتشه يسعى إلى تفكيك مفهوم القيم الصالحة والشريرة وبأنه لا يُوجد قاعدة كونية لهذا الأمر ولا شيء يحدِّده ، قد حاول أيضًا تشويه إيمان قرائه بالله. وبإعلانه أن «الله قد مات» ، سعى إلى إنهاء الإيمان المسيحي بالله. وقد قال بأن الله لم يخلق الإنسان على صورته. بالأحرى خلق الإنسان صورة الله ليمنح الحياة معنى وهدفًا ومركزًا أخلاقيًا. وفي وجهة نظر نيتشه ، فأن الثقافة الغربية الحديثة تأسست على مجموعة من الأكاذيب: مفهوم القيم ، الفضيلة ، والله. وإن كل تلك الأمور ليست مجرد ثمرة من ثمار الخيال ، ونتاج خيال بشري لا أساس له في العالم الحقيقيّ. ويتناول هذا الكتاب الأمور التي انجذب إليّها القارئ الأميركي ، وما الذي لفت نظرهم في نيتشه ، وكيف استفادوه من فلسفته [2]. ويحلّل الكتاب أيضًا التاريخ

الديناميكي(1) لمعاداة نيتشه للحقيقة الثابتة؛ أيَّ إنكاره لوجود حقيقة

---

(١) كلمة ديناميك: أصلها من اللغة الإغريقية ، وتعني الحيوية أو الطاقة الفعالة ، ويقال الديناميية أو القوى المحركة.. والديناميكي هو النشاط الفعال المتحرك

كونية ثابتة، جنبًا إلى جنب مع انتقاداته المُستمرة للمعتقد المسيحي، وحركة التنوير، والديمقراطية، وبهذا قد أجبر بأفكاره العديد من الأميركان بأن يشكوا بمعتقدهم الديني، وقناعاتهم، ومبادئهم الديمقراطية [3]. وقد نجح في ذلك، فقد شكَّل العلماء والباحثين والكتّاب والمتطرفون السياسيون ورجال الدين في مطلع القرن الماضي الجيل الأول من الأميركيين الذين أجبرتهم أفكار نيتشه بأن يعيدوا التفكير والنظر في قيمهم الموروثة في ضوء انتقاداته. فعلى الرغم من أنهم كانوا قد نشأوا في عالم لا يزال واثقًا بالخرافات، إلا أن كتاب نيتشه «في جينيالوجيا الأخلاق» جعلهم يتساءلون عن قيمة مبادئهم وحقيقتها. وفي نظريته عن «الإنسان الخارق»، وجد الأميركان وسيلة ملائمة ليدخلوا بها القوى للفرد في عصر تزايد فيه التشويش وميول المرء إلى إخفاء انتماءه السياسيّ والحُر. وقد اكتشفوا في سيرته الذاتية المأساوية قصة تحذرهم من سلوك المسار الخطير الذي سلكه الإنسان العظيم في العصر الديمقراطي وروح الإنسان في ظل العلمانية. وقد كان القراء الأميركان منجذبين أيضًا الى النمط الجديد الذي وضعه للمبادئ الأخلاقية والسلوك البشري. وفي ذلك الوقت ظهرت مفاهيم نيتشه مثل «إعادة تقييم جميع القيم» و «أخلاق العبيد» و «إرادة القوّة» والحركة الفكرية المُتأثرة بفكر نيتشه لأول مرة باللغة الإنجليزية الأميركية. ومنذ ذلك الحين، أشارَ الجمهور الأميركي على أن قيمهم الأخلاقية وسلوكهم قد أصبحت مفهومة أكثر بعد أن رسم لهم نيتشه صورتها بشكل أوضح.

ويُظهر لنا تاريخ تحول الفكر الأميركي الحديث أن أسلوبهم الجديد يُشير إلى تطور مثير في كل من: نمط التفكير ونظرتهم تجاه القيم الأخلاقية والسلوك البشري. حيث كانت المبادئ الأخلاقية والسلوك في السابق تقاس على بعض الأسس، لكن الآن، «بعد نيتشه»، أصبح الكتّاب والمفكرون يتصورونها كحياة الغواص في البحر العميق، بلا حدود [4]. ونظرًا لأن الاهتمام الشديد بأفكار نيتشه الراديكالية كان دائمًا مصحوبًا بشهية لا تشبع لقصة حياته، فإن مسيرته في أميركا كانت الموضوع الرئيسيّ المُستلهم لهذه الدراسة [5]. فالقراء بصورة عامة كانوا يقرأون أعمال نيتشه باستمرار لكي يفهموا أنفسهم وأميركا. ومن تفاصيل كفاحه كمُفكر رحال، وإهماله من قبل معاصريه الألمان، وعذابه الجسدي، ومما مرَّ به، تم نسج العديد من الروايات والاقتباسات فكتبوا مُستلهمين من مسيرته الفكرية عن الكفاح البطولي، ومصير العبقرية، والإنجاز، والفشل في الحياة الأميركية الحديثة.

وقد كان جمهور نيتشه تقريبًا منقسمًا إلى قسمين. فبالنسبة للبعض، بدا

أن سعة الاطلاع لدى نيتشه كانت نتاج تقدير ألمانيا لأسلوب بيلدونغ [1] الذي يعتمد على سير المرء على منهج الـ (تنشئة) أو التثقيف الذاتي ، وقد اعتقدوا أن هذا الأسلوب المُميز كان من غير المُمكن أن يتواجد في أميركا. فقد كانوا قلقين من أن الظروف الثقافية لمجتمعهم الرأسمالي والديمقراطي لم تكن مهيئة لإنتاج عقول عظيمة مثل عقله. ومع ذلك ، نظر آخرون إلى أن غرور نيتشه المُبالغ ، مع تمجيده لـ «سيادة السلوك والأخلاق البشرية على الطبيعة» واحتقاره للجماهير ، على أنه نتيجة مجتمع أرستقراطي أوروبي فاسد ، لا مكان له في الديمقراطية التعددية [2] الحديثة. ومع ذلك ، لم يكن أيَّ جانب من جوانب تاريخ نيتشه الشخصيّ أكثر شهرة ووضوح أكثر من جانب جنونه. وقد كان الأشخاص المُهتمين والمرتابين من فلسفة نيتشه في رحلة السعي الجاد من أجل الحصول على السيادة الذاتية في عالم خالٍ من الأحكام المورثة والحقائق المطلقة [6]. وقد سعى نيتشه الأميركي لأن يثبت أن تقبل الفكر الجديد وغرسه في عقل مجتمع خارج عن مجتمعه يمكن أن يكون أكثر طموحًا من أن يحصل على عدد كبير من الجماهير أو أكثر أهمية من أن يتم عد مميزاته كمفكر [7].

وقد ظهر العديد من الأميركان الذين حاولوا تقليد نيتشه أو كانوا قد تأثروا إلى حد كبير بفلسفته على مدار القرن. وتوضح لنا هذه الظاهرة بأن تحديات وأفكار نيتشه كشفت عن مصادر قلق أساسيّة تقود الفكر الأميركي الحديث ومنها:

أولًا: وعلى وجه التحديد ، مسألة الأسس أو الأسس التي يقوم عليها الفكر والثقافة الأميركية الحديثة. فهذا الأمر بيّن لنا كيف استقبل الأميركان فكر نيتشه وكشف عن قدر أعظم من القلق والخوف بشأن منشأ وسلطة الحقائق المورثة والقيم الأخلاقية في مجتمع تعددي حديث.

ثانيًا: كشف ووضح لنا التفاعل بين نيتشه والأميركان وعن مخاوفهم من التأثير السلبي الذي تعكسه الثقافة الأميركية على حياتهم الفكرية. فقد شجعت أفكار نيتشه القراء على التساؤل عما إذ كانت حيوية الحضارة والفكر الأميركي قادرة على تغذية العقل ، وعما إذا كانت هذه الثقافة مناسبة للأوربيين الذين قد غادروا أوروبا.

وهكذا ، فإن تحديات نيتشه لبعض الأفكار وفلسفته وشخصيته قد أتاحت

(١) أسلوب بيلدونغ: يشير إلى التقاليد الألمانية المتعلقة بالتثقيف الذاتي ، حيث ترتبط الفلسفة بالتعليم بطريقة تشير إلى عملية من النضج الشخصي والثقافي.

(٢) التعددية: تعني بمفهومها التقليدي أن الجهة المسؤولة عن وضع السياسات وصناعة القرارات هي الحكومة في الأساس.

الفرصة للقراء بأن يعيدوا النظر حول مبادئهم وقيمهم في عالم بلا أسس، بالإضافة إلى أنها جعلتهم خائفين وقلقين من أن يسود الفقر الثقافي على بلادهم. فلم يشجع نيتشه الأميركان فقط على إعادة التفكير في السلوك البشري والأخلاقي غير القائم على أيِّ أسس، بل ساعدهم ليشعروا بالخوف والإثارة من تحديه للفكرة التأسيسية [1]. وتشهد ارتباطات الجمهور الأميركي مع نيتشه على مدار قرن من الزمان على التأثير القوي الذي أحرزه نيتشه بنقل فكره إلى أميركا. كما يوضح هذا التاريخ، بأن القراءة لنيتشه، على وجه الخصوص، لم تنقل أفكاره وجدالاته ومفاهيمه بصورة محايدة. نظرًا لأن أفكاره وتجسديه للراديكالية قد استطاعت أن تُثير مشاعرًا قوية لدى قرائه الأميركان. وتقريبًا قد جادل نيتشه بخصوص قضية ما في كل كتاباته - سواء كانت رسالة إلى صديق، أو نص من نصوصه، أو بحث فلسفي أكاديمي، أو مقالة لمجلة شعبية - ليقدم رؤية أعمق عن مدى تأثير الدوائر الوجدانية على الاستلهام والتبادل الفكري. وبالتالي، فإن كل ما كتب نيتشه لا يُعتبر مجرد ملاحظات مدونة لأفكاره عن أميركا، بل يعتبر دلائل تاريخية مهمة تُعبر عن لهفته لأميركا. فسواء كان هدف نيتشه بأن يصل إلى عالم خالي من الأوهام بعد موت الله أو كان هدفه أن يسعى إلى تحرير الثقافة الأميركية من تبجيلها للمعتقدات الفكرية الأوروبية، فإن الاستخدامات المختلفة لنيتشه في هذه الدراسة - كلًا على طريقتها الخاصة - تُعتبر تقارير تاريخية ساحرة وخلابة تُحرّر العقل الفكري من الأوهام. ويجزم قراء نيتشه الأميركان، مدى تلاعب فلسفة نيتشه في فكرهم، فمن شدة انبهارهم شعروا كما لو أن كتاباته تُسبّب لهم خفقان شديد، وبأن دمائهم تغلي إثارةٍ كسريان النّيران الملتهبة في الهشيم، وكما لو أنَّ ألسنتهم انعقدت من شدة الانبهار والعجز عن التعبير. وإذ كانت مهمة المؤرخ هي استعادة التجربة الحية للأشخاص التاريخيين - فإن أفضل مكان للبدء منه هو الاستماع إلى عاطفة القلب، الخوف، والاشمئزاز.

وفي هذا الخصوص، فإن مهمة المؤرخ لا تتمثل بأن يحكم على مزاعم نيتشه، بل تكمن مهمته بأن يرى عظمة الترابط الروحي بين نيتشه وقرائه الأميركان، وكيف استطاع التأثير على مبادئهم وتغيير سلوكهم وعالمهم الأخلاقي[8]. فقد كان نيتشه مفكرًا نادرًا وشجع تأثيره على أميركا بأن يعيد المؤرخين النظر في معتقداتهم وتحليلهم للأمور من حولهم. وعلى وجه الخصوص، قد استطاع

(1) التأسيسية: تعني بنظريات المعرفة الفلسفية التي تستند إلى اعتقاد مبرر، أو تأسيس مضمون الثبوتية مثل الخلاصات المستنتجة بناءً على أسس الافتراضات المنطقية.

نيتشه أن يُمثل صورة الفيلسوف الألماني (أو الأوروبي) لأميركا ، وقد ولدَ للأميركان فهمًا أكثر ثراءً للطرق التي فهموا بها أنفسهم ، فقد فهموا أنفسهم من خلال عدسات الآخرين. وقد وضح نيتشه بأن التاريخ الذي يسعى إلى إبطال دراسة الفكر والثقافة الأميركية ، لن ينجح في ذلك ، فالقوى الفكرية والثقافية التي شكلتها الحياة الأميركية في القرن العشرين كانت من غير الممكن أن تتوقف عند أيِّ حد [9]. ومع ذلك ، يكشف هذا التاريخ كيف استخدم القراء فكر نيتشه لإعادة تشكيل ثقافتهم. فقد تعجب الجمهور من انتشار فكر نيتشه في أميركا بالرغم من طابعه «الألماني» المورث ، أو حسه «الأوروبي». ومثل كل شيء في العالم ، لابد من تواجد اختلاف في الآراء لدى الجمهور ، فبالنسبة للبعض ، أعطته الجمعيات والمؤسسات مركزًا مهمًا ، فلطالما كان نيتشه يعتقد أن تواجد شخص كتفكير إيمرسون في ألمانيًا أمر مستحيل ، ولكنه أخطأ في هذا؛ ففكره كان عظيمًا كذلك. وكان هنالك العديد من القراء الأميركان المعجبين بأفكار نيتشه الذين قد شعروا بالقلق من أن ثقافة الديمقراطية والرأسمالية الأميركية قد تآمرت ضد انتشار عبقرية نيتشه [10]. ومع ذلك ، قال آخرون بأن فلسفة نيتشه حملت بقايا الآثار غير السعيدة للتاريخ والتشاؤم والأرستقراطية الألمانية ، وبالتالي احتجوا باندفاع على عدم إفساح المجال لأن يقتحم ألماني عدواني ثقافتهم. ولكن في النهاية تساءل الطرفان ، من انجذب إلى فكر نيتشه ومن رفضه؛ إذا ما كان باستطاعة مفكري أميركا ، ولا سيما رالف والدو إيمرسون وويليام جيمس ، بأن يفعلوا ما فعله نيتشه لأميركا.

وحين وصلت فلسفة نيتشه إلى الولايات المتحدة ، قد نقل القراء أفكاره مع المفاهيم الجوهرية عن «أميركا» و «أوروبا» ، و «نحن» و «هم» ، و «التأسيسية» و «الأجانب». وهكذا ، فإن استخدامات نيتشه في الفكر الأميركي في القرن العشرين تمكننا من النظر في كيف أدى استقبال الفلسفة «الألمانية» (أو «الأوروبية») في أميركا إلى تمزيق وكسر وإعادة صياغة الأفكار القديمة حول الاستثناء الفكري الأميركي. ونظرًا لأن الأسئلة المتعلقة حول التميز (أو الافتقار إلى ذلك) للفكر والثقافة الأميركية كان مرتبط ارتباطًا وثيقًا باستقبال أميركا لفلسفة نيتشه ، فإن هذا الأمر يجعله من المحرج طرح هكذا نوع من الأسئلة. لكن النطاق الدولي الهائل لتأثير نيتشه في القرن العشرين يدعو إلى مثل هذه الأسئلة ، لأن فلسفته كان لها تأثيرًا عميقًا لا فقط في ألمانيا وأميركا ، ولكن في جميع أنحاء القارة الأوروبية ، بما في ذلك فرنسا والنمسا وإسبانيا وإيطاليا وكذلك روسيا وبريطانيا والدول الإسكندنافية [11]. ويوضح انتشار فلسفة نيتشه في أميركا أكثر مما انتشرت في أوروبا عدد من السمات المهيمنة للاستخدامات الأميركية لفلسفة

نيتشه – وعلى وجه الخصوص ، اهتمامه برفض الإيثار[1] المسيحي والزهد[2] ، والليبرالية البرجوازية ، وأخلاقيات الجماعية الاقتصادية ، والديمقراطية ، والمساواة الاشتراكية والنسوية ، كل تلك كانت من اهتمامات نيتشه الشائعة العالمية.

ومع ذلك ، فإن ما يُميز الاهتمام بنيتشه الأميركي هو أن هذه العناصر لم يتم تجميعها في الحركات السياسية الكبيرة في أميركا. بينما كانت في ألمانيا وإيطاليا وروسيا ، على وجه الخصوص. وقد تسربت أفكار نيتشه بعمق أكبر بكثير في أيطار الحياة السياسية ، بحيث قام الألمان والإيطاليون والروس بكتابة خطاباتهم السياسية متأثرين بفكر وفلسفة نيتشه وكان طابعه غالبًا عليها ، وقد اعتبروه الإنسان الخارق الذي طال انتظاره. لكن في أميركا وبصرف النظر عن وصف ثيودور روزفلت (كمصطلح مدح) أو فرانكلين ديلانو روزفلت (كمصطلح سخرية) ، لم تتدخل فلسفة نيتشه في الأمور السياسية. لكن من المؤكد أن نيتشه لعب دورًا مهمًا فيما يُعرف عمومًا بالخطاب «السياسي» وكلًا من هذه الحركات – الأناركية [3] في تسعينيات القرن التاسع عشر ،

والاشتراكية[4] ما قبل الحرب ، والقوّة السوداء[5] في الستينيات ، والمحافظين الجدد[6] في الثمانينيات ومع ذلك ، تم وصفه باعتباره ناقدًا أخلاقيًا وثقافيًا. وقد اهتم الأميركان بشكل كبير بنقد نيتشه للمساواة الديمقراطية ، وفي رؤيته الثقافية حول الإنسان الديمقراطي. وحتى عندما ظهر نيتشه في الفكر السياسي الأميركي ، ظهر كمُفكر في الثقافة الإنسانية التي أنشأتها الديمقراطية الأميركية.

إذ كان تأثير نيتشه قد تجاوز الحدود الفكرية المتوقعة بين أميركا وأوروبا ، فقد اجتاز أيضًا الحدود التي اعتقد الإنسان تقليديًا بأنها تفصل

---

(١) الإيثار: هو المبدأ والممارسة الأخلاقية للعمل على سعادة البشر الآخرين ، مما يؤدي إلى رفع مستوى الحياة المادية والروحية على حد سواء ، وتعني نكران الذات الذي هو عكس الأنانية.

(٢) الزهد: هو النظر إلى الدنيا بعين الزوال ، وهو عزوف النفس عن الدنيا بلا تكلف.

(٣) الاناركية: هي فلسفة سياسية ، فكرتها أن الدولة غير مرغوب فيها وأيضًا غير مهمة وهي مضرّة للمجتمع ، ومن جهة أخرى تروّج لمجتمع بلا دولة وتسعى لتحجيم أو ألغاء تدخل السلطة في سلوك العلاقات الإنسانية.

(٤) الاشتراكية: هي نظام اقتصادي يمتاز بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والإدارة التعاونية للاقتصاد؛ أو هي فلسفة سياسية تدافع عن هذا النظام الاقتصادي.

(٥) القوة السوداء: تؤكد حركة على الفخر العنصري والتمكين الاقتصادي وإنشاء مؤسسات سياسية وثقافية للأفارقة الأميركيين في الولايات المتحدة.

(٦) تيار المحافظون الجدد: هو حركة سياسية وُلدت في الولايات المتحدة خلال ستينيات القرن العشرين ، يدعو المحافظون الجدد عادة إلى تعزيز الديمقراطية والتدخل في الشؤون الدولية ، بما في ذلك إحلال السلام باستخدام القوة (عن طريق اللجوء للقوة العسكرية).

«النخبة» أيَّ الطبقة الراقية عن الأميركان «العاديين». ومن خلال دراسة ردود الأفعال على فكر وفلسفة نيتشه على حيز واسع من القراء ، أظهر لنا تاريخه سهولة تخلّل فكره إلى كل الثقافات ، ومنها الثقافة: «رفيعة المستوى» و «متوسطة المستوى» و «الشعبية» [21]. ووضح لنا ذلك أن البحث الفكري لا يقتصر فقط على المثقفين المرموقين وأن مناهضة الفكر لم تكن حصريًا سمة من سمات الثقافة الجماهيرية ، وعلى غرار ذلك ، قد انتشر الاهتمام بنيتشه بشكل كبير بين العوالم الفكرية لأميركان القرن العشرين ، الذين كان لديهم ميول سياسية ، والتزامات ثقافية ، وانتماءات روحية مُختلفة للغاية. فعلى مدار القرن ، اكتشف المسيحيون والملحدون ، المقاطعات الصغيرة والدول العالمية ، المنفتحين والمتشدّدين ، العلماء الأكاديميون والفلاسفة أصحاب الشأن؛ في نيتشه مفكرًا يجب التفكير معه ووضعه في عين الاعتبار. وهكذا ، من خلال دراسة انتشار نيتشه داخل السياسات والثقافات ، شجعنا هذا الأمر على إعادة التفكير في المجتمعات المُتوقعة للقراء الذين باستطاعتهم المساهمة في الحياة الفكرية الأميركية في القرن العشرين [31].

تُظهِر التقدمات التي حدثت في مسيرة فلسفة نيتشه وشخصيته أن البحث في السلوك البشري والقيم الأخلاقية في أميركا لم يكن تأثيره عاديًا. فالفصول التالية من هذا الكتاب ، تدرس كيف وضع القراء فلسفة نيتشه كعبرة لهم ليفكروا في المخاوف التي كانت تراودهم بخصوص زمانهم ومكانهم. فعندما تشاجر رجال الدين المسيحيون في أوائل القرن العشرين مع نيتشه حول دور الكنيسة في الثقافة الحديثة ، وعندما استخدم الراديكاليون الأدبيون نيتشه لتصور أنفسهم كمثقفين مستقلين خلال فترة المراهقة والعشرينيات ، وعندما كان فلاسفة منتصف القرن قلقين بشأن نشاط الديمقراطية الليبرالية [1] الأميركية وتقييد الحرية وسط ظل الدكتاتورية ، وعندما استخدم مفكرين ما بعد الحداثة نيتشه لدراسة دور الفلسفة في عالم ما بعد الأسس ، كلهم فعلوا كل تلك الأمور نسبة لمجموعة معينة من الظروف؛ إذ كانت اجتماعية ، ثقافية ، أو سياسية. إما داخل أميركا أو حول العالم ، وأحيانًا كلاهما. لذلك ، من أجل فهم السبب الذي جعل القراء الأميركيين يعتبرون تحدي نيتشه للمؤسسات الجماعية وجهوده الخاصة لتنتشر فلسفته بدون دعمها أمرًا ضروريًا. يجب علينا هنا أولًا فهم الظروف الاجتماعية التي بسببها نتج هذا التفكير. فإن استخدام المحللين الأميركيين

---

(١) اللّيبرالية: هي فلسفة سياسية أو رأي سائد تأسست على أفكار الحرية والمساواة. وتشدد الليبرالية الكلاسيكية على الحرية في حين أن المبدأ الثاني وهو المساواة يتجلى بشكل أكثر وضوحًا في الليبرالية الاجتماعية.

لفلسفة نيتشه وشخصيته للتفكير في التفكير الأميركي لم يعني ذلك أنهم ركضوا تجاه مناهضة التأسيسية الأخلاقية بلا حدود ، أو بأنهم كانوا متلهفين لاحتضان مناهضة التأسيسية الأخلاقية بلا حدود.

والجدير بالذكر بأن هذا الكتاب لا يُعتبر تاريخ فلسفة نيتشه في أميركا. بل إنه تاريخ القراء الأميركان وهم يشقون طريقهم للبحث عن وجهات نظرهم عن أنفسهم وعن أميركا الحديثة من خلال التفكير في مفاهيم نيتشه الصارخة من كل الاتجاهات. فطوال القرن ، كما ذكرنا سابقًا بأن الجمهور كان منقسمًا إلى قسمين ، القسم الأول أدعى أنه وجد في نيتشه «منقذه» الفكري ، والقسم الثاني وجد أن أفكار نيتشه وشخصيته بالفعل بغيضة ومستفزة. فبالنسبة للبعض ، كانت قراءتهم لكتابات وفلسفة نيتشه بمثابة دعوة للحياة الجيدة ولتجاهل المفاهيم التقليدية. وبالنسبة للبعض الأخر ، فإن التصادم مع أفكار نيتشه لم يؤدِ إلا إلى تقوية التزامهم بالديمقراطية أو بالله أو بالحقيقة الموحدة. فكلًا من ردود الأفعال: الحماسية والغاضبة تشكل نقطة الانطلاق للمُؤرخ الذي يسعى إلى استعادة وتوثيق الماضي. ومن هذا نستنتج بأن هذا الكِتاب ، ليس سيرة ذاتية مُبجلة لنيتشه ولا حتى كتابًا عنه. بل إنه يقص عليكم دوره الحاسم في إعادة صياغة

الديناميكية [1] للفكر الأميركي الحديث.

★★★

(١) الديناميكية: هي منهج في علم النفس يركز على دراسة القوى النفسية الكامنة وراء السلوك الإنساني والمشاعر والعواطف وإمكانية ارتباطها بالتجارب المبكرة. ويهتم بشكل خاص بالعلاقات الديناميكية بين دوافع الواعي واللاوعي.

الفصل الأول
كيف تكوَّن نيتشه الأميركي؟

«لقد تعمقتُ في نفق الأسس، وبدأت بالتحقيق والتنقيب عن اعتقادٍ قديم، اكتشفت خطأً اعتدنا نحن الفلاسفة فعله منذ آلاف السنين، اعتدنا على أن نبني أسسًا جديدة فوق الأسس القديمة الثابتة - وقد واصلنا فعل هذا حتى عندما كانت تلك الأسس تسقط وتنهار: ولذلك بدأت أنا في زعزعة إيماننا بالمبادئ الأخلاقية».

- فريدريك نيتشه ، الفجر (1881)

«إن الكشف عن حقيقة الأخلاق المسيحية حدث لا مثيل له. باستطاعته أن يُنير ما يتمحور حوله، ويُقسم تاريخ البشرية إلى قسمين. أما أن يعيش المرء قبلها، أو أن يعيش بعدها».

-فريدريك نيتشه ، «لماذا أنا القدر» ، في هو ذا الإنسان ({1888} 1908)

قال ولبر أيربان [1] ، مُستذكرًا صيف عام 1897 في يينا بألمانيا ، عندما قرأ كتاب فريدريك نيتشه من الصفحة الأولى وحتى الأخيرة بجلسة واحدة. «لن أنسى أبدًا تلك الليلة المذهلة التي قرأت فيها كتاب «في جنيالوجيا الأخلاق» وقال أيضًا: «لقد كانت ، على ما أعتقد ، أعظم مغامرة روحية خضتها في حياتي». فلم يأتِ أيربان إلى ألمانيا بدافع المغامرات الروحية؛ وأنما جاء ، مثل العديد من الطلاب الأميركان الآخرين في مطلع القرن الماضي ، للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة. لكنه لم يتعرف على أعمال نيتشه في ندوات الفلسفة. بل عثر عليها مصادفة تقريبًا؛ فبينما كان يبحث بين الرفوف المكتظة في مكتبة يينا ، تعثر بأحد كتب نيتشه وانبهر بما وجده وقادته الصدفة بأن يقرأ أعماله ، فقد كان مفتونًا بالكتاب. اشترى أيربان الكتاب ، وأخذه معه إلى المنزل ، وقرأه بنهم طوال الليل. يقول أيربان متذكرًا وقت قراءته للكتاب: «في ضوء الصباح الخافت الكئيب ، وجدت نفسي أتفحص حطام معتقداتي بكل فضول - في حالة شعورية لم يكن فيها إحساسي العميق بالخسارة ممزوجًا بتلك الشماتة الخبيثة التي غالبًا تجد فيها غرائز الشباب المخربة الشعور بالرضا» ، وعندما بدأت

(١) ولبر مارشال ايربان: فيلسوف لغوي أميركي وأحد المدافعين عن المذهب المثالي في الفلسفة.

شمس الصباح الساطعة تتسرب إلى غرفته ، استمر مزيج إحساسه «الفضولي» يتراوح بين الخوف واللذة ، كانت أحاسيسه المتناقضة تلك برفقة كتاب نيتشه قد اكتسحتْ سهرته لدرجة أنه لم يعرف كيف أشرقت الشمس بهذه السرعة. على الرغم منْ أنه كان في حالة تناقض شعورية ، بين الإحساس بأن فكره انتعش كما لو أن طاقة روحية عظيمة أحيته من جديد ، وبين شعوره بالارتباك والحيرة حيال ما قرأ ، وعلى الرغم من استمرار عقله في التسابق مع الأفكار الجديدة ، إلا إن هناك شيء واحد كان متأكدًا بأنه قد شعر به: لقد عرف ولبر أيربان على الفور أنه واجه مفكرًا سيغير وجهة نظره عن نفسه وعالمه إلى الأبد. وهذا ما قاله: «عرفت منذ تلك اللحظة أن مشكلة القيم (عند نيتشه) لم تكن مشكلتي فحسب ، ولكنها كانت أيضًا المشكلة الرئيسيّة في الحقبة التي كنت أعيش فيها.» وحسب ما تذكره لاحقًا ، شعر بأنه خلال ليلة واحدة ، انفصل عن العالم الروحي للقرن التاسع عشر ودخل أعماق عالم نيتشه [1]. وبعد وقت قصير من أول قراءة له لنيتشه وتحديدًا لكتاب «في جينالوجيا الأخلاق». اجتاز أيربان امتحانات الدكتوراه في جامعة لايبزيغ عام 1897. وبعدها عاد إلى وطنه أميركا ليبدأ حياته المهنية المتميزة كفيلسوف تحليلي مُهتم بالقيم واللغة ، وحصل على درجة الأستاذية في كلية ترينيتي ، وكلية دارتموث ، وجامعة ييل ، وقد تم تعينه كرئيس للجمعية الفلسفية الأميركية من عام 1925 إلى 1926. ومثل عَدد لا يُحصى من الشباب الباحثين الطموحين في مطلع القرن الماضي ، وجد أيربان أن دراسته في الجامعات الألمانية كانت قد دفعته إلى طريق النجاح المهني في الأكاديمية الأميركية [2]. ولكن عندما طُلب منه فيما بعد بأن يتذكر أصول سيرته الفكرية - الأسباب النفسية وكذلك الاهتمامات الفلسفية التي وجهت مساعيه العلمية - كانت ذكريات أيربان تدور حول أول قراءه له لفلسفة نيتشه. وهكذا عبرَ أيربان عن اتصاله ومدى التأثير الذي أحرزته فلسفة نيتشه عليَّه حين قال: «كل شيء بدا مختلفًا ومميزًا بالنسبة إلى نمط تفكيري [3]». فقد كان الوقت الذي أمضاه في الجامعة قد زوَّده بالتعلم الموسوعي والتاريخ الأصلي ، ولكن كانت لحظة أبحاره في فلسفة نيتشه أثناء جلسته في وقت متأخر من الليل هي التي أرشدته إلى المسار الصحيح نجو نفسه. فعندما جلس أيربان ليقرأ لنيتشه في تلك الليلة المصيرية ، التي وصفها بأنها: «أكثر الأجواء غير الفلسفية التي شهدها العالم على الإطلاق [4]».

وفي وقت دراسته ، كان الفكر الأوروبي والأنجلو أميركي (1) مُشبعًا بالوضعية

(١) أنجلو-أميركا: تعبير يُستعمل لوصف منطقة في الأميركتين التي تعتبر فيها الإنجليزية لغة رئيسية ، أو التي لديها روابط لغوية ، أو عرقية ، أو تاريخية ، أو ثقافية مع إنجلترا والمملكة المتحدة عمومًا

العلمية التي سعت إلى إبعاد الميتافيزيقا [1] عن عالم البحث الفلسفي [5]. فمنذ منتصف القرن التاسع عشر ، كانت جميع مجالات الفكر تقريبًا تتجه نحو التحقُّق العلمي وبعيدًا عن التفكير التأملي التخميني. كان هذا الجو المتناقض الصارم في سبعينيات وثمانينيات القرن التاسع عشر هو الذي عارضته كتابات نيتشه بشدّة. ومع ذلك ، فإن المفكر الذي اكتشفه أيربان في صفحات كتاب «في جنيالوجيا الأخلاق» لم ينصحه بأن ترجع الفلسفة إلى عالم التكهن في الميتافيزيقيا. فقد مثلت الميتافيزيقيا [2] والفلسفة الوضعية بالنسبة لنيتشه ، وجهين متعارضين لعملة واحدة: فكلاهما يرتكز على مبدأ الحقيقة الكونية. فقد استندت الميتافيزيقيا على المعرفة الاعتقادية غير المبرهنة ، بينما استندت الوضعية على التوضيح المنطقي للأفكار.

لقد طرح نيتشه الأنثروبولوجيا [3] الفلسفية في معارضة الميول والنزعات القديمة والحديثة في الفكر. وقد اكتشف أيربان في نيتشه مفكرًا رفض البحث عن الأسس الميتافيزيقية والأسس الفطرية للحقيقة الكونية والقيم ، فبدلًا من ذلك سعى إلى دراسة الأصول البشرية ،

وجينالوجيا [4] الحضارات والثقافات ، وقيمة القيم. فعندما قرأ أيربان لنيتشه ، شرع في رحلة إلى تاريخ ومبادئ وتراث اليهودية-المسيحية [5] والتي منذ طفولة نيتشه بصفته ابنًا لكاهن أسقفي ، ظنَّ بأنه يعكس واجبات أخلاقية فائقة لها. وبعد رحلة أيربان بقيادة فلسفة نيتشه ، لم يبدأ أيربان بالتنقيب عن المسار المتشابك للفكر الأخلاقي والروحي الغربي فحسب ، بل بدأ أيضًا بإعادة التفكير في كل المعايير التي سيحكم من خلالها على جميع الادعاءات المتعلقة بالحقيقة الكونية. كما ذكر ولاحظ أيربان حين قال: «لقد اتسع نطاق المشكلة بالنسبة لي ، كما حدث مع نيتشه شخصيًا.. بخصوص نطاق مُشكلة المبادئ بشكل عام ، بما في ذلك قيم المعرفة والمنطق» ، فعلى مدار الليل ، اكتشف أيربان في نيتشه بأنه «الفيلسوف الرهيب الشقي للعصر» ، وقال أيربان عن نيتشه

---

(١) الميتافيزيقا أو الماورائيات أو ما وراء الطبيعة: هو فرع من الفلسفة يدرس جوهر الأشياء.

(٢) الفلسفة الوضعية: هي إحدى فلسفات العلوم فإن المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية ، والمعالجات المنطقية والرياضية لمثل هذه البيانات والتي تعتمد على الظواهر الطبيعية الحسية وخصائصها والعلاقات بينهم والتي يمكن التحقق منها من خلال الأبحاث والأدلة التجريبية.

(٣) علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا: يتفرع علم الإنسان إلى كل من علم الإنسان الاجتماعي الذي يدرس تصرفات البشر المعاصرين وعلم الإنسان الثقافي الذي يدرس بناء الثقافات البشرية وأداءها ووظائفها في كل زمان ومكان.

(٤) علم الأنساب أو جينيالوجيا: هو علم مهتم بأنساب القبائل والعشائر والأسر المحلية.

(٥) التراث اليهودي-المسيحي: هو مصطلح ازداد شيوعًا في العالم الغربي في الآونة الأخيرة ، وهو يعني أن ثمة تراثًا مشتركًا بين اليهودية والمسيحية ، وأنهما يكوّنان كلاً واحدًا.

بأنه «لم يكن فقط الفيلسوف الأكثر ذكاءً وصاحب النظرة الثاقبة لعصرنا، ولكنه [أيضًا] يمثل صورة ومثال لروح الحداثة [6]». وعندما شعر أيربان بأنه منجذب بشكلٍ كلي داخل عصر روحي وأخلاقيّ جديد، كان الفيلسوف الذي جعل ذلك ممكنًا يغرق في ظلامه وبؤسه. فبينما كان الشاب الأميركي يشعر بأنه أبصر النور في تلك الليلة في بينا عام 1897، كان نيتشه يحتضر ببطء في فايمار، على بعد ثلاثين كيلومترًا فقط. فعلى مدار صراع نيتشه طوال حياته ومن بعد بلوغه سن الرشد مع مجموعة من الأمراض المُنهكة بما في ذلك؛ قصر النظر التنكسي، والصداع النصفي الحاد، ومشاكل الجهاز الهضمي المؤلمة، وفترات الاكتئاب، دخل نيتشه المرحلة الأخيرة من معاناته مع المرض في عام 1888. كانت هذه الأمراض المزمنة قد أصابته بالفعل عندما كان مراهقًا في مدرسة شولبفورتا الداخلية المرموقة، ورافقته حتى المدرسة العليا والتدريب العسكري وعندما تم توظيفه كأستاذ في بازل؛ بقي نيتشه يعاني ويتعذب من هذه الأمراض حتى خلال السنوات التي سعى فيها للحصول على الراحة من منتجع صحي إلى آخر. فقد كان الألم رفيق نيتشه الدائم خلال فترة الستة عشر عامًا بين 1872 و1888 في الفترة التي أنتج فيها كل أعماله الرئيسيّة [7]. ولكن يا للأسف طوال سنوات نشر نيتشه لأعماله، لم يحظ معظمها باهتمام كبير من القراء، فالاهتمام الذي لاقاه كان أغلبه من داخل دائرة أصدقائه وزملائه. فبعد النجاح البسيط الذي أحرزته أعماله الأولى - ولادة المأساة [1872] وتأملات قبل الأون [1873-76]. كانت هذه هي الكتب التي تلت أعماله الأولى - إنسان مفرط في إنسانيته [1878]، المسافر وظله [1979]، الفجر [1881]، العلم المرح [1882]، وقد تم بيع عدد قليل جدًا من النسخ منها لدرجة أنها كانت بمثابة استنزاف خطير لناشرها. وقد كان كتابه الفلسفي المكتوب بصيغة النثر الشعري «هكذا تكلم زرادشت» الجزء الأول، حيث صاغ فيه أفكاره بصورة ملحمية وبلغة شعرية، ونشره في يناير عام 1883، هو ما جعله مقتنعًا ومدركًا تمامًا بأنّه العمل الرائع الذي من شأنه أن يجذب الجماهير. وفي رسالة مُرفقة مع كتاباته المطبوعة باليد، أكّد نيتشه لناشره إرنست شميتزنر، في لايبزيغ، قائلًا: «عملي الصغير هذا ليس حتى مئة صفحة، لكن يمكنني أخبارك بأنه أخطر كتاباتي وأكثرها جاذبية، ويمكن للجميع فهمه بسلاسة»، هذا ما ورد في رسالة نيتشه محاولًا إقناع ناشره بأنّ كتابه هذه المرة سيكون له الجاذبية الأقوى التي ستكون بمقدرتها لفت الانتباه، الجاذبية التي لم تكن لدى أعماله السابقة.

وأكثر من ذلك، أخبر نيتشه ناشره شميتزنر أنه كتب «الإنجيل الخامس». ربما كان شميتزنر قد وافق على نشره، لكنه اعتقد بداخله بوضوح أن الأناجيل

الأربعة الأولى لا تزال لها الأسبقية على الخامس وهي في الصدارة دائمًا: وفي تلك الفترة أوقفت المطبعة مؤقتًا طباعة ونشر زرادشت من أجل طباعة 500,000 من الترانيم الكنسية في الوقت المناسب لعيد الفصح. ولم يقتصر الأمر على أن إعلان نيتشه بأن الله قد مات تأخر في الانتشار، فإن توقعه بأن كتابه هذا سيكون كتابه الحاسم الذي سينتشر بشكل كبير كان توقعًا خاطئًا أيضًا. فبعد عام كامل من النشر، لم يتم بيع إلا 85 نسخة منه فقط [8]. وفي السنوات التي تلت ذلك، أحرز نيتشه تقدمًا من حيث الانتشار في هذه الأعمال: كُتب زرادشت، ما وراء الخير والشر [1886]، وكتاب في جينالوجيا الأخلاق [1887]، مع القليل من التقدير والاهتمام بأعماله. ولكن في عام 1887، اكتشف نيتشه أن عددًا قليلًا من القراء بين الجماعات الراديكاليين والرابطات الأدبية المتطرفة قد بدأوا بالاهتمام بفلسفته [9]. وحتى عام 1888، عندما ألقى الناقد الأدبي الدنماركي البارز جورج براندس سلسلة من المحاضرات عن نيتشه في جامعة كوبنهاغن، هنا بدأت أعمال نيتشه في جذب جمهور أوسع في جميع أنحاء أوروبا [10]. كان براندس، ناقدًا معروفًا ينتقد التطورات الأدبية الأوروبية الرئيسيّة [11]، قد اكتشف نيتشه قبل عام، وفي نوفمبر 1887 كتب له مديحًا وهذا ما قائله عنه «أن نيتشه نسمة روح جديدة ومُبتكرة»، فهذا ما استخلصه عنه من كتاباته. وقد أشادَ براندس بازدراء نيتشه للزهد، و «سخطه العميق ضد الديمقراطية الرديئة»، وما أشارَ إليه براندس بـ «الراديكالية الأرستقراطية». وقد اعترف لنيتشه قائلًا: بأنه «لم يكن دائمًا على علم بالقضية أو المسألة التي يوَّد نيتشه الوصول إليّها» ولكن نظرًا لأناقة وتألق كتاباته، فإنه سيتبعه عن طيب خاطر وبرغبة بأن يبحر مع أفكاره. وقد أجابه نيتشه، الذي شعر بالإطراء الواضح من انتباه أحد أهم النقادين له، في رسالة كتبها إلى براندس بعد شهر. قائلًا له بأنه أيضًا لم يكن يعرف دائمًا إلى أين سيأخذه تفكيره، لكنه كان يعلم بأنه سيفتح عالمًا روحيًا جديدًا له ولقرائه. وهذا ما قاله: «إلى أيِّ هاوية سوف يوصلني هذا النمط من التفكير، وإلى أيِّ حَدّ سوف يأخذني.. أخشى أن أتخيَّل. لكن هناك مسارات إذ سلكناها لن يكون باستطاعتنا الخروج منها والعودة للسابق. ولذا فإنني أمضي قدمًا، لأنني يجب أن أمضي قدمًا [12]». وهكذا في عام 1888 بدأت فلسفة نيتشه في مسيرتها نحو الشهرة العالمية. وفي عام 1888 أيضًا، شعرَ نيتشه بأنه قد وصل إلى ذروة حياته الفكرية.

ولسببٍ وجيه. في غضون عام واحد، كتب سلسلة كاملة من الأعمال، بما في ذلك: «أفول الأصنام أو كيف تتفلسف بمطرقة»، نُشر عام [1889]، «المسيح الدجال» نشر عام [1895]، «نيتشه ضد فاغنر» نُشر عام [1889]،

«هو ذا الإنسان» نشر عام [1908] ، ولكن خلال هذا العام أيضًا حيث كانت أعمال نيتشه في توسع وانتشار ملحوظ وحين بدأت فلسفته بالتصاعد ، قد ازدادت حالته الصحية سوءًا كذلك ، وتصاعد جنونه بشكل كبير. ففي كتاباته ، كانت قد أصبحت لغته أكثر حدية وأكثر بلّورية وشاعرية كما لو أنه «يتفلسف بمطرقة» ، دون أن ينسى تحطيم أيَّ صنم [13]. بفرحٍ ورشاقة وبنقدٍ لاذع لم يسبق لهم مثيل ، هدم نيتشه الشخصيات التي قدّست يسوع المسيح: لوثر (1) ، كانط (2) ، روسو (3) ، وفاغنر (4) ، مدمرًا أفكار ومبادئ الغرب الحديثة للإنسانية المسيحية ، والمادية العلمية والمساواة الديمقراطية (5) والاشتراكية. ومع تزايد ازدرائه لانحطاط الثقافة الغربية ، ازداد أيضًا تقديره لنفسه ولجرأته. وفي سيرته الذاتية «هو ذا الإنسان» ، أعلن نيتشه نفسه معارضًا ليسوع ، وأشارَ إلى أن كشفه عن المبادئ الأخلاقية المسيحية «حدث لا مثيل له» ، وشبَّه نفسه بـ «القوّة القاهرة» وبأنه الشخص الذي تُقسم فلسفته تاريخ البشرية إلى قسمين [14].

وبحلول نهاية العام ، أصبح من الواضح لأصدقاء نيتشه وعائلته أن إحساسه القوي بالغرور قد مزق الحدود المقبولة للثقة بالنفس ، وللصحة النفسية السليمة ، وقد بدأوا بالتشكيك في سلامته العقلية. فبعد فترة وجيزة من عيد الميلاد ، كتب نيتشه إلى صديقه بيتر جاست ، مشيرًا إلى أنه قد عبر «روبيكوني» (6) ، وفي الأيام الأولى من يناير 1889 ، أرسل نيتشه إلى عدد من أصدقائه بطاقات بريدية غريبة تحمل توقيع ، بهذه المسميات «القيصر نيتشه» (7)

و «ديونيسوس» (8) و «المصلوب» (9) [15]. فقد كانت هذه الكتابات من بين الكلمات الأخيرة التي كتبها. وفي 4 يناير ، انهار في ساحة كارلو ألبرتو في تورين بإيطاليا. حين كان بإحدى نزهاته اليومية ، عندها كان قد صادف سائقًا يضرب حصانه. ارتعب من المشهد الوحشيّ ، واندفع ليلقي ذراعيه حول عنق الحصان وسقط على الرصيف. فقدَ نيتشه وعيه وكان لا بد من إعادته إلى مسكنه. وبعد

(١) لوثر: مارتن لوثر راهب ألماني ، وقسيس ، وأستاذ للاهوت ، ومُطلق عصر الإصلاح في أوروبا ، بعد اعتراضه على صكوك الغفران.

(٢) كانط: هو فيلسوف ألماني من القرن الثامن عشر ، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية.

(٣) روسو: جان جاك روسو كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي ، يعد من أهم كتاب عصر التنوير.

(٤) فاغنر: ريتشارد فاغنر كان مؤلفًا موسيقيًا وكاتبًا مسرحيًا ألمانيًا.

(٥) الاشتراكية: هي نظام اقتصادي يمتاز بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والإدارة التعاونية للاقتصاد؛ أو هي فلسفة سياسية تدافع عن هذا النظام الاقتصادي.

(٦) روبيكوني: نهر طوله ٢٩ كم يقع في شمال إيطاليا.

(٧) قيصر: الإمبراطور غايوس يوليوس قيصر.

(٨) هو إله الخمر عند الإغريق القدماء وملهم طقوس الابتهاج والنشوة ، ومن أشهر رموز الميثولوجيا الإغريقية.

(٩) المصلوب: إشارة الى صلب المسيح.

أيام قليلة ، جاء فرانز أوفربيك إلى تورين ليساعد صديقه المُختل على استعاده عقله ، وحينها وجده في حالة من الهذيان ، ساقطًا أرضًا في زاوية الأريكة ويقرأ مسودات كتاب «نيتشه ضد فاغنر». قفز نيتشه ليعانق أوفربيك بشغف قبل أن ينهار مرة أخرى على الأريكة وبعدها عم التشنج كامل جسده وانهار الدمع الغزير على وجنتيّه [16]. وبعد أن مكث نيتشه لفترة وجيزة في عيادات في بازل وبينا ، نقلته أخته إليزابيث فورستر إلى منزل طفولته في نومبورغ ثم إلى فيلا في فايمار.

وعلى قمة دار المحفوظات لسجلات نيتشه الذي أسسته أخت نيتشه إليزابيث فورستر (التي عُينت على أنها الوصي على أدب نيتشه) ، هناك أمضى نيتشه سنواته الثلاث الأخيرة من حياته مجنونًا تمامًا [17]. انتهت أيام حياته الفكرية الممزوجة بالبهجة والعذاب وكذلك قدرته على القراءة والكتابة وقد نسي كذلك بأنه كان يومًا ما قارئًا نهمًا وكاتبًا غزير الإنتاج. والحدث الرهيب المُثير للحزن والسخرية والاستفزاز في حياة نيتشه - والذي لاحظه جميع المهتمين بفلسفته - هو بأنَّ أعماله بدأت تحظى بالتقدير الذي تستحقه من جمهور أوسع فقط بعدما أنهار عقليًا وأصبح أشبه بالمجنون وحين تدهورت صحته النفسية. فبعد فترة وجيزة من المحاضرات الشهيرة التي ألقاها براندس عام 1888 ، بدأ الفيلسوف الألماني يكتسب عددًا كبيرًا من الجمهور في شمال أوروبا وداخل الدوائر الراديكالية من الناحية الأدبية والسياسيّة. وقد انتشرَ الاهتمام بأعماله بسرعة كبيرة لدرجة أنه بحلول أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر ، بدأ النقاد بالإشارة إلى انتشار فلسفته بـ «عبادة أو طائفة نيتشه» وبـ «موضة نيتشه المُنتشرة». وكان أبرز القراء المهتمين بأعمال نيتشه من اليساريين المتحررين ، (1) بمن في ذلك» اللاسلطويين» (2) ، والاشتراكيين (3) ، والنسويين - وكل من الماركسيين (4) والراديكاليين. ومع ذلك ، فإن الانجذاب المُبكر لنيتشه وانتشار فلسفته في عالم السياسة ، لم ينحصر على حركة أو تيار سياسي مُحدّد فقد

(١) اليسارية أو الجناح اليساري: مصطلح يمثل تيار فكريًا وسياسيًا يسعى لتغيير المجتمع إلى حالة أكثر مساواة بين أفراده.

(٢) اللاسلطوية أو تسمى أيضًا الاناركية: هي فلسفة سياسية فكرتها أن الدولة غير مرغوب فيها وأيضًا غير مهمة ومضرّة للمجتمع ، ومن جهة أخرى تروّج لمجتمع بلا دولة وتسعى لتحجيم أو إلغاء تدخل السلطة في سلوك العلاقات الإنسانية.

(٣) الاشتراكية: الاشتراكية هي نظام اقتصادي يمتاز بالملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والإدارة التعاونية للاقتصاد؛ أو هي فلسفة سياسية تدافع عن هذا النظام الاقتصادي.

(٤) الماركسيين: الماركسية هي ممارسة سياسية ونظرية اجتماعية مبنية على أعمال كارل ماركس الفكرية ، وهو فيلسوف من أصول ألمانية يهودية من القرن التاسع عشر.

جذب أيضًا المحافظين الثقافيين ذوي الميول اليمينية (1) إلى كتاباته [18]. ومع ذلك ، فإن الانقسام الوحيد الذي لم تستطع حماسة نيتشه تجاوزه بأيِّ طريقة مُجدية في السنوات الأولى من رواجه الأوروبي؛ كان الفجوة بين العوالم السياسيّة الثقافية الراديكالية وبين الأكاديمية الألمانية. ومع استثناءات قليلة ، كانت فلسفة نيتشه أقرب إلى الأكاديمية الألمانية وكانت أشبه بالبضائع المُهربة إلى قاعة المحاضرات الدراسية؛ وكما وصف الأمر تشارلز باكويل ، الحاصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من هارفارد. وكان قد درس تحت إشراف ويليام جيمس ، وجوشيا رويس ، وجورج سانتايانا [19] ، فقد تذكر لاحقًا أيامه كطالب ما بعد الدكتوراه في جامعة برلين وهذا ما قاله: «أنه من الطبيعي جدًا أن ترى طالبًا ألمانيًا يدخل غرفة المحاضرات حاملًا تحت ذراعه مجلدًا صغيرًا ، ويفتحُه كلما فشلت المحاضرة في إثارة اهتمامه. ومن الملفت للنظر أن المجلد دومًا ما يكون أحد كُتب نيتشه». ولهذا وصف كُتب نيتشه بالبضائع المهربة إلى قاعة المحاضرات الدراسية [20].

ونظرًا لأن عددًا قليلًا من الفلاسفة الأكاديميين أخذوا نيتشه في عين الاعتبار وبجدية ، فإن الشباب الأميركان مثل باكويل وأيربان الذين اكتشفوا كتاباته عن طريق الصدفة وأثناء دراستهم في الخارج في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر قد فعلوا ذلك ، وقد التفت نظرهم إلى فلسفته بجدية تامة ، واظهروا ذلك أما عند سماع أحد الأصدقاء الألمان ذاكرًا أسمه في أحد المقاهي المليئة بالدخان ، أما حين صادفوا أحد كتبه في مكتبة لبيع الكتب المستعملة ، أو حين شاهدوا نسخة قديمة من زرادشت تظهر من جيوب الحقائب الجلدية لزملائهم في الفصل.

ولأن أول قراءه لفلسفة نيتشه صادفت أن تكون خارج دراستهم الرسميّة للفلسفة ، فقد وصفوا مصادفتهم الأولى لنيتشه على أنها اكتشاف مهم ، وقالوا إن تجربتهم في قراءة أعماله مغامرة محظورة. بالنسبة إلى أيربان فإن غياب نيتشه عن القانون المُعتمد للمفكرين الفلسفيين الذين أتى لدراسته بالإضافة إلى هيمنة نيتشه داخل المشهد الثقافي الطليعي أظهر له مدى جاذبيته. وهذه الأمور قد أكّدت ما شعرَ به أيربان في تلك الليلة في يينا التي قرأ فيها لأول مرة كِتاب نيتشه حيث وصفها بأنها الليلة التي جعلته يدخل إلى عصر روحي جديد ويُبصر النور على مبادئ أخلاقية جديدة. ومثل آخرين كثيرين من بعده ، قادته

(١) التيار اليميني: مناصروه وأتباعه غالبا ما يدعون إلى التدخل في حياة المجتمع للحفاظ على تقاليد المجتمع على النقيض من تيار اليسار الذي يدعو إلى فرض المساواة بين أفراد المجتمع الواحد.

فلسفة نيتشه إلى أن يضع بصمته المميزة في الفلسفة متأثرًا بأول قراءة له لنيتشه. فقد كانت قراءته لنيتشه حدثًا مهمًا ، حدثًا جعله يدرك ما هو «التفكير الواعي الذاتي [21]» وقد كان مثل نيتشه ، لم يكن متأكدًا إلى أين ستقوده هذه الرحلة ، لكنه كان متأكدًا مع من سيبحر بالرحلة.

لقد واجه الحقيقة القاسية بأن كلًا من الفلسفة التأملية[1] والفلسفة المادية [2] اللتين درسهما ، والمفاهيم المسيحيّة عن الخير والشَرّ في تربيته - باختصار ، كل الأسس القوية لكل ما كان يعرفه ويؤمن به في أميركا - لم تعد تنتظره عند عودته. والآن ، بعدما قرأ لنيتشه ، يجب عليه بأن يعود إلى وطنه ، ولكنه هذه المرة سيعود إلى عالم جديد كليًا. ففي أوروبا وعلى متن كِتاب ألماني ، اكتشف أيربان بزوغ حداثته الأميركية

- نيتشه ودخول الكوسموبوليتية الأوربية إلى أميركا

بينما كان الشباب الأميركان الذين يدرسون في أوروبا يشاهدون انتشار «موضة نيتشه» بشكل مباشر ، كان عدد قليل ، ولكن في تزايد من الراديكاليين الأميركيين يشاركون فيه من بعيد. وقد كان من أوائل الجمهور لفلسفة نيتشه من اللاسلطويين واليساريين ، الراديكاليين الشعراء ،

والكوسموبوليتانيين [3] الأدباء من مُختلف المعتقدات السياسية ، فهذه الفئات قد أثَّرت في مسيرة نيتشه بطريقة إيجابية وقد شهدت كل التطورات في الحياة الفكرية الأوروبية.

ومع ازدياد شهرة نيتشه في أوروبا خلال أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر ، قام الكُتّاب الراديكاليين بنشر القصة في صحفهم. وعلى الرغم من قِلة عددهم ، إلا أنهم لعبوا دورًا فعالًا في جلب الحركات الفكرية والثقافية الأوروبية الطليعية [4] إلى أميركا ، وقد جعلوا من فلسفة نيتشه شعارًا في حملاتهم لترويج للفكر «المتطور أو المتقدم» في بلادهم.

---

(١) الفلسفة التأملية: كانت بداية انبثاقها مع بداية عصر الأنوار ، وهي بداية دينية ، نادت بتجاوز أفعال البشر والأحداث والوقائع ، مركزة اهتماماتها على مجالات الميتافيزيقا ، والأخلاق ، والدين ، بمعنى أن تفسير الفيلسوف التأملي كان تفسير يتناول التاريخ ككل.

(٢) الفلسفة المادية: هي نوع من الفلسفة الأحادية تتبنى أن المادة هي المكون الأساسي للطبيعة ، وأن كل الأشياء ، بما فيها الجوانب العقلانية كالوعي ، هي نتاج لتفاعلات مادية.

(٣) الكوسموبوليتية: اللاقومية ، هي الأيديولوجية التي تقول إن جميع البشر ينتمون إلى مجتمع واحد ، على أساس الأخلاق المشتركة. يسمى الشخص الذي يلتزم بفكرة الكوسموبوليتية في أي شكل من أشكالها ، كوسموبوليتاني أو مواطن عالمي.

(٤) الطليعة: هي مصطلح أدبي يشير إلى الأشخاص أو الأعمال التجريبية أو المجدِّدة ، وعلى وجه التحديد فيما يتعلق بالفن والثقافة ، والسياسة ، والفلسفة ، والأدب.

وقد كانت صحيفة (الشيطان المسكين) الأسبوعية الراديكالية لروبرت ريتزل هي التي عرّفت إيما غولدمان (1) بنيتشه [22]. وفي دار النشر والمكتبة اللاسلطوية مكتبة مانهاتن الفريدة؛ لبنيامين تاكر سمع أوجين أونيل لأول مرة بنيتشه [23]. ومن خلال الترويج الدؤوب من الناقد الأدبي جيمس هونكر لنيتشه في صحيفته الشهيرة «ساعي البريد الموسيقي» وفي مجموعة كبيرة من المقالات، تعرَّف مراسل صحيفة بالتيمور الشاب إتش إل منكن على المفكر الذي سيهيمن على سيرته الذاتية الفكرية [24]. وعلى الرغم من اختلاف ميولهم السياسية، قد احتفل اللاسلطويون الأميركيون، الراديكاليون، والكوسموبوليتانيون الأدباء بتصاعد وانتشار فلسفة نيتشه على العبودية الحديثة وتركيزه على الإنسان غير المُقيّد كمصدر للتقدم البشري. وقد رفعوا نيتشه شعارًا يُحتذى به للمُفكر الحُرّ الذي كان تقيًا فقط لذاته المُتحرّرة. ومثلما حدث لأيربان، وجدوا في نيتشه المُفكر القادر على فعل التغيير بالفكر والفيلسوف الذي يستطيع أن يولّد مبادئ فلسفية جديدة. وقد عكست اهتماماتهم واستخداماتهم لنيتشه تأثيرًا مركزيًا أوربيًا طويل الأمد على الفكر الراديكالي الأميركي، وعلى الرغم من اهتمامهم بالحركة الكوسموبوليتية الفكرية، من خلال نظرتهم على تفكير نيتشه الأوروبي وتأثيره، قد اعتقدوا أن الفكر المُتقدم والمُتطور كان شيئًا خاصًا بأوروبا. وبذلك، تساءلوا عما إذا كانت شمس نيتشه الفلسفية ستشرق يومًا ما في الولايات المتحدة.

ظهرت فلسفة نيتشه لأول مرة في الأدب الأميركي في سبتمبر عام 1892 في جريدة روبرت ريتزل اليسارية الناطقة بالألمانية، صحيفة (الشيطان المسكين). كان روبرت ريتزل قد ولدَ في ألمانيا، وكان وزير إصلاح وقد تم فصله من مهنته، وعمل أيضًا ككاتب مقالات وشاعر ومتحدث بارز في دائرة محاضرات الفكر الحُرّ قبل أن يؤسس جريدته كمنبر جديد له في عام1884 [25]. وقد بقيت جريدته ذات سيط واسع حتى وفاته، وبعد أربعة عشر عامًا؛ أصبحت صحيفة ريتزل الناطق الرسمي للحركة اللاسلطوية الطموحة - وأصبحت مواضيعها مزيجًا فريدًا من الليبرالية السياسية، والمذهب الرومانسي (2) والفكر الديني الحرّ، والبروليتارية (3) - بالإضافة إلى منتدى رئيسي لمقتطفات

---

(١) إيما غولدمان: كانت ناشطة سياسية ومؤلفة لاسلطوية.

(٢) يُعرّف المذهب الرومانسي: أنّه مذهبٌ أدبيّ يهتمّ بالنفس الإنسانيّة وما تزخر به من عواطف ومشاعر وأخيلة أيّا كانت طبيعة صاحبها، مؤمنًا أم ملحدًا. إذ إنّها تفصلُ الأدب عن الأخلاق، ولذا يتّصف هذا المذهب بالسهولة في التعبير والتفكير

(٣) البروليتاريا: هو مصطلح ظهر في القرن التاسع عشر يشير فيه إلى الطبقة التي ستتولد بعد تحول اقتصاد العالم من اقتصاد تنافسي إلى اقتصاد احتكاري، ويقصد كارل ماركس بالبروليتاريا الطبقة التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري.

من الكُتّاب الأوروبيين الطليعيين وتفسيراتهم. في الواقع ، كانت جريدة روبرت ريتزل منبرًا معروفًا للفكر الراديكالي في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر ، حيث كان ريتزل أحد المؤيدين البارزين للتأبين في دفن خمسة من أناركي هايماركت الذين تم إعدامهم عام 1887[26]. وقد اكتشف ريتزل في نيتشه مُفكرًا مزج بين الحقيقة الواقعية القاسية التي لا ترحم المواضيع التي تتمحور حول السلطة للمبادئ الدينية الراسخة في العقل البشري مع النبوءة التأملية التخمينية بخصوص تحرّر الذات المستقلة. وقد قال بأنه يعتبر أن تركيبة نيتشه من الأفكار المخلوطة شيء لا مثيل له وضروري لطموح الحركة اللاسلطوية لدرجة حاول التبشير بإنجيل نيتشه الجديد لقرائه. وفي سلسلته المكونة من إحدى عشر جزءًا ، «خطب من الكتاب المقدس الجديد: هكذا تكلم زرادشت» ، وصف ريتزل أن أعمال زرادشت لنيتشه تُعتبر عملًا حديثًا للكتاب المقدس. وعلى عكس العهد الجديد ، فإن إنجيل نيتشه «وجَّه رسالة متماسكة للعمل من أجل الواقع» فمن خلال الجمع بين المقتطفات والتفسيرات ، أخبرَ ريتزل قرائه أن نيتشه قد تنبأ بعالم جديد ، عالم خالٍ من المعتقدات الخارقة للطبيعة والعقد التشاؤمية النابعة من المسيحية ، عالم تجد فيه الأرواح المُثقفة الواعية خلاصها بنفسها. وقد أكّد أن دعوة نيتشه إلى الخلاص الذاتي من كل أثر وهمي شيء لن يحدث سوى بجهود الإنسان الشخصية.

وقد استطاع نيتشه أن يساعد قرائه اللاسلطويون في التعبير عن رغباتهم الضبابية التي كانت لا تزال غامضة لعالم خالٍ من السلطة الحاكمة. ومع ذلك ، فقد اعترف روبرت ريتزل بأنه أحس بالتردّد من أن ينشر ويروّج عن فلسفة غير متسامحة أبدًا مع الدين وتطالب بشدّة بالاعتماد على الذات البشرية بين قرائه ، كما أنها قد تشجع على «جلد الذات» (1).

وبالرغم من أنه اعتقد أن فلسفة نيتشه «عمل موحد للأبد» ، إلا إنه حذر من أنه يعتبرها أيضًا «رؤيا نبوئية سيستمد منها العليلون علاجهم دون أن يتعافوا». ومع ذلك ، فقد شجعَ قرائه على تحمل حقائق نيتشه القاسية وبأن تكون لديهم المقدرة ليعترفوا ويعتذروا من عدم وصولهم إلى أن يكونوا الإنسان الخارق وليطمحوا إلى ذلك. على الرغم من أن ريتزل وقرائه لم يشهدوا الوقت الذي سيكون فيه الناس منغمسين بشكل عميق في فلسفة نيتشه «كما لو أنهم. . . في موجة المحيط ،» لكن على الأقل كان بإمكانهم أن يشهدوا قدرهم الرائع الذي جعلهم يستمعون إلى أنباء نيتشه الجيدة ، وأن يشهدوا ولادة فلسفة المستقبل

---

(1) جلد الذات: مصطلح نفسي يحمل معنى معنويًا وآخر ماديًا ، المعنى المعنوي هو المبالغة في انتقاد الشخص لذاته ولومه لنفسه وتأنيبه لها لارتكابه سلوكيات خاطئة ، أما المعنى المادي فهو إلحاق الأذى بنفسه متعمدًا رغبة في الشعور باللذة والمتعة.

[27]. ومثل ريتزل صاحب صحيفة (الشيطان المسكين)، أو بنيامين تاكر صاحب صحيفة (الحُرية) اللاسلطوية الفردية. كان لهؤلاء تأثيرًا مذهلًا بنقل فلسفة نيتشه؛ فقد لعبوا دورًا أساسيًا في جلب الأدب الجديد إلى الراديكاليين الأميركيين في الوقت المناسب. وتماشيًا مع روح الحركة اللاسلطوية، التي عارضت الدولة ولم تعترف بالحدود القومية (سياسية أو أدبية أو غير ذلك)، سعى تاكر إلى جعل جريدته مركزًا لتبادل المعلومات لكل من فلسفة الأنانية، الراديكالية السياسية، والأدب الطليعي؛ من جميع أنحاء العالم. وفي تقديره، كان دور اللاسلطوية قبل كل شيء هو تعزيز التفكير الفردي الحُرّ وتطوير الأفكار التي تُعزِّز العقلية المُتحرّرة [28].

وقد كان انبهار الأميركان بتفكير اللاسلطويين الأوروبيين يتزايد بسبب نيتشه، لذلك بدأ تاكر في نشر مختارات من كتابات نيتشه باللغة الإنجليزية للصحيفة في عام 1892، مما جعلها أول مجلة أميركية تحمل ترجمة متسلسلة لفلسفة نيتشه «وبالتالي هذا الأمر هو ما جعل الحرية وسيلة للتعريف عن أميركا [29]». وقد أدرج كتابات نيتشه ضمن مجموعة العناوين الرئيسية للأعمال الراديكالية التي باعها في مُتجر الكتب الفريد من نوعه في مدينة نيويورك [30]. ولأكثر من عقد، كان لتاكر دور فعال في تعريف الراديكاليين السياسيين الأميركيين بهذا «التأثير الجديد المهم في عالم الفكر [31]». وقد كانت الخطوة الأولى التي اتخذها تاكر لكي يبني أساسًا قويًا لفلسفة نيتشه للاسلطويين هي تكليف جورج شون بترجمة كتابات نيتشه لصحيفة الحرية؛ وقد كان جورج زميل تاكر ولاسلطوي؛ وبالإضافة الى أنه كان مُحرّر للنسخة الألمانية من صحيفة الحُرية [32]. وبمساعدة جورج شوم، نشرت صحيفة الحرية أول عدد من أقوال نيتشه ومقتطفاته المنشورة بين عامي 1892 و1899 حول المواضيع التي تهم اللاسلطويين الأميركيين. وقد قدمت اختيارات جورج شوم لقراء صحيفة (الحُرية) عينة من مجموعة من الآراء الأدبية المُختلفة لفكر نيتشه ومنها: التفسيرية والانطباعية، المبنية على أساس المنطق والمبنية على أساس التخمين والتأمل. وقد زوَّدت أفكاره القراء بكنز الإحساس بالغرور، والقناعة التامة بنبذ الأوهام والأفكار الموروثة وحاجتهم القصوى إلى السيادة الذاتية. وأظهرت المقتطفات المأخوذة من كتاباته، أن نيتشه كان يعمل على كشف الأنانية المؤذية النابعة من مبدأ الإيثار، ويعمل على تجريد السلطة من الفلسفات البالية التي تمنع الفكر الحُرّ، وحاول إثبات أن ما تفرضه علينا الفضيلة ليس صوتًا نابعًا وواعيًا من العقل، بل صراخًا نابعًا من الضمير الخائف بسبب العادات والتقاليد الموروثة. وقد دعا نيتشه شوم وقال له: «علينا إنشاء جدول جديد من القيم

والمبادئ الخاصة بنا» وذكّر اللاسلطويين بأن هدفهم الأساسيّ يجب أن يكون السعي وراء التخلص من السلطة الزائفة ، وقال لهم: «علينا أن نصبح ما نحن عليه ، المبدعين ، المنفردين ، الأشخاص الذين لا يضاهيهم أحد لأننا سادة أنفسنا![33]» ، وقد أظهرت ترجمة جورج شوم مُفكرًا وجّه سلسلة انتقادات للدولة والدين وجعلها تظهر على حقيقتها غير السلسلة من خلال تقديمه لرؤى جديدة حول ترابطهما. وهذا ما نشره مُقتبسًا من نيتشه لصحيفة (الحُرية):

قال نيتشه:

«طالما أن الدولة، أو بالأحرى الحكومة، تعتبر نفسها الوصي على الجماهير الصغيرة، وتدرس (نيابة عنهم) مسألة ما إذا كان يجب الحفاظ على الدين أو إلغائه، فمن المرجح أن تُقرّر دائمًا لصالح الحفاظ على الدين؛ لأنه عندما تصبح أوجه القصور للحكومة واضحة للأشخاص العقلاء، وتملأهم مشاعر العداء والحقد، فإن غير الأذكياء سوف يعتقدون أنهم يرون إشارة من الله، وبأنهم قد اقترفوا خطيئة ما، بهذا يخضعون بصبر للأوامر من فوق ويبدأوا بتلاوة الصلوات ليرضى الله عليهم من جديد [34]».

طوال تسعينيات القرن التاسع عشر ، كانت صحيفة «الحُرية» تنشر بشكل متسلسل أقوال نيتشه المأثورة ، وكذلك نظريته على أن الشعور بالشفقة شكل من أشكال خداع الذات ، وأن السلطة الخارجية تعمل على كبت قدرات المرء الداخلية ، وبأن على الإنسان السعي وراء تحرّره الذاتي ، وهكذا شقت كتابات نيتشه طريقها إلى اللاسلطويين الأميركيين [35]. ولكي ندرك أهمية نيتشه بالنسبة إلى اللاسلطويين الأوروبيين ، فعلينا ذكّر علاقة تاكر بأفكار نيتشه لأنها لم تكن دائمًا علاقة سهلة. فقد قدَّر كيف أوضح نيتشه أن الحرية الحقيقيّة تتطلب أن يكون المرء خاليًا من أيّ انتماء بشكل إلزامي - سواء كان انتماءً دينيًا أو اقتصاديًا أو سياسيًا أو حتى أخلاقيًا. ومع ذلك فقد اعترض أحيانًا على حثّ نيتشه للأنانية عندما كانت تتحول فلسفته إلى أفكار تشجع على الأنانية الوحشة.

قال تاكر بأن نيتشه كان محقًا حين حثّ على مذهب « النفعية» [(1)] ، ولكن ليس إذا كانت النفعية تتطلب الاستغلال الذي التمسه في كتابات نيتشه. وعلى نحو مماثل ، مثلت نظرية نيتشه للإنسان الخارق لتاكر نموذجًا عن الأنا المُتحرّرة ، ولكن ليس إذا حثت نظريته على أنه لكي يكون الإنسان في الأعلى

---

(١) النفعية أو مذهب النفعية: نظرية أخلاقية تنص على أنّ أفضل سلوك أو تصرف هو السلوك الذي يحقّق الزيادة القصوى في المنفعة.

يجب أن يكون هناك شخص آخر تحته. وقد اعترف تاكر بأن الصفة الوحشية التي اكتشفها في كتابات نيتشه صدمته وقال بأنها: «ضعف فظيع» وجعلته «يكره نيتشه في بعض الأحيان [36]». مع ذلك، كان نيتشه أداة مهمة للاسلطويين، طالما أنهم استطاعوا استخدامه بصورة صحيحة، لا بصورة نبي [37]. ومع ذلك، فإن تميُّز نيتشه في مجموعة تاكر للمُفكرين الطليعيين أظهرت مدى تأثيره في اللاسلطوية. وقد رأى تاكر أن نيتشه نفسه فيلسوف لاسلطوي وناقش بأن اللاسلطوية إذ فهمت بشكل صحيح، ستكون فلسفة الحياة، ولن تكون برنامجًا سياسيًا فقط. وقد ملئ صفحات جريدة (الحُرية) بأقوال نيتشه التي أشارت إلى أن اللاسلطوية حركة فكرية، وهذا بعض ما نشر من أقوال نيتشه: «نحن ندخل إلى عصر اللاسلطوية، وهو في نفس الوقت عصر الأفراد الأكثر ذكاءً وحرية، حيث في هذا العصر قد تم تشغيل واستغلال القوّة الذهنية الهائلة، أجل نحن في عصر العباقرة المتأخرين والعاجزين عن الحركة بسبب العادات والمبادئ الأخلاقية وما إلى ذلك [38].» ففي فكر نيتشه، تعرّف تاكر على زميل فيلسوف يفهم الحُرية كحالة ذهنية، وأدرك أن قوّة العقل تنطلق وتحلق لبعيد عندما يتحرّر من سلطة وحكم الدولة. وقد أصرّ تاكر على أن اللاسلطوية تتفق تمامًا مع المثل الأعلى للحرية الأميركية، ويجب أن تكون معروفة لدى «الديمقراطيين الجيفرسونيين (1) غير المقيدين» الذين فهموا أن الحكومة التي تحكمها موافقة المُهيمنين ليست حكومة على الإطلاق [39]. فإذ كان المثل الأعلى للاسلطوية الفردية لتاكر أميركيًا، فإن وجود نيتشه في صفحات جريدة (الحُرية) يشير إلى أن أفضل المتحدثين الرسميين وأصحاب النظريات كانوا أوروبيين. فمن خلال منشورات بيير جوزيف برودون لصحيفة (الحُرية) [40] التي تروّج لنيتشه، وشتيرنر، وشو، ووإيبسن، قد كشف تحطيم المعتقدات الدنيوية لتاكر عن وجود توتر مشترك وسط الكوسموبوليتانيين الأميركيين والأوروبيين. فقد أدركوا أن فلسفة نيتشه ومساهمتها في الفكر الراديكالي جعلت من «المبادئ الأخلاقية نفسها مشكلة[41]». لكن بالنظر إلى تميُّز المفكرين الأوروبيين في قانون الفكر اللاسلطوي، وتهميش اللاسلطويين في أميركا وخاصة بعد قضية هايماركت (2)، فإن دور نيتشه في الحُرية قد أثار الهلع والتردُّد لتاكر من فكرة أنه من

---

(١) الديمقراطية الجيفرسونية: جاء مصطلح الديمقراطية الجيفرسونية نسبةً إلى اسم المحامي توماس جيفرسون، وهي واحدة من بين أهم حركتين سياسيتين في الولايات المتحدة في الفترة الممتدة بين عامي ١٧٩٠-١٨٢٠. يستعمل المصطلح من أجل الإشارة إلى الحزب الديمقراطي- والذي أسّسه جيفرسون من أجل معارضة الحزب الفيدرالي.

(٢) قضية هايماركت: كانت مظاهرة وأعمال شغب حدثت في يوم الثلاثاء ٤ مايو ١٨٨٦، في ميدان هاي ماركت في شيكاغو. وقد بدأت كتجمع مؤيد لعمال مضربين. وقد قام شخص غير معروف بإلقاء قنبلة ديناميت على الشرطة أثناء تفريقهم التجمع العام.

الممكن قد لا تكون أميركا جاهزة بعد للفكر المُتقدم. ومع ذلك ، اعتقد جورج شوم أن أميركا كانت مستعدة لأن تشرق عليها فلسفة نيتشه ، وقد استند على تقارب نيتشه مع إيمرسون لإثبات ذلك. وفي عام 1896 حين كانت فلسفة نيتشه قد بدأت طريقها للانتشار الأوسع ، سعى شوم لكشف صورة وشخصية الفيلسوف الألماني لعامة القراء من خلال وصفه بأنه نموذج للفكر الكوسموبوليتاني المُتحرّر. بالإضافة إلى أن نيتشه لم يُفضل وطنًا على وجه التحديد لأنه اعترف بأن النفس تنتمي إلى العالم أجمع. وهذا ما اقتبسه شوم من كتاب «إنسان مفرط في إنسانيته» لنيتشه: «من منا قد بلغ درجة من حرية العقل التي تجعله يشعر بأنه رحال متجول بكامل حريته على الأرض - حتى لو لم يكن مسافرًا يتجه نحو محطة نهائية: لا يوجد أحد.»

وقد قال بأن نيتشه يمثل نوعًا جديدًا من المُفكرين ، نوعًا لم يُشير إلهامه لا إلى الشرق ولا إلى الغرب ، بل شجع على الإبحار بعمق داخل «هذا العالم الداخلي المسمى (الإنسان) ». وقد قال جورج شوم إنَّ تركيز نيتشه الأساسيّ على العظمة الباطنية الخامدة داخل الفرد يجب أن يكون مألوفًا للقراء الأميركيين ، لأنه يذكر «حكيم كونكورد اللطيف». أي الفيلسوف الأميركي إيمرسون. فقد كان كِلا المفكرين فريدان وحادان ، رفضا العقائد البالية ، وكلاهما سعى إلى الشيء نفسه ، كما قال نيتشه: «نحيا الحياة لكي نكتسب المعرفة». وعلى نحو مماثل ، حارب كلاهما العقائد التي تكبت تحرّر المرء ، ومنها ثغرات المبادئ المسيحية ، وهتافات المساواة في العصر ، التي تهدّد البشرية ، وكما وصف إيمرسون الأمر: «باستطاعة هذه الأمور أن تُذيب العالم». على الرغم من أن شوم لم يزعم أيَّ تأثير ، إلا أنه لاحظ التقارب القوي بين المؤلفين ، وبالتالي اعتقد أنه إذ تمكنت أميركا من إنتاج إيمرسون ، فقد يكون لها أيضًا أذنان صاغية لتسمع أفكاره التي أعاد نيتشه صياغتها وبعث لها الحياة من جديد. وقد قال جورج شوم بأن مشاكل نيتشه ستصبح مشاكل أميركا في القرن الجديد. وبالتالي ، انتشرت المركزية الأوروبية (1) في الثقافة الكوسموبوليتية الأميركية ، وقال إنه بفضل إيمرسون ، كانت أميركا مُستعدة لتقبل فلسفة نيتشه ولتعبر إلى عالم جديد: العالم الحقيقي الداخلي للإنسان [42]. ومن بين جميع الناقدين العالميين في مطلع القرن ، الذين كانون مقتنعين بأنه يجب على أميركا أن توفر ملاذًا لنيتشه ، ولكنهم كانوا واثقين بأنها لن تفعل ذلك ، لم يبد أي منهم الاهتمام بهذا الموضوع أكثر من الناقد الفني جيمس جيبونز هونكر. قد صوّر هونكر نيتشه على أنه مُفكر بعقل

(١) المركزية الأوروبية: هو رؤية عالمية متمركزة أو متحيزة للحضارة الغربية.

أوروبي تمامًا، ومُختلف كليًا على العقل الأميركي.

فمُنذ أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر، اشتهر سيط هونكر بتقديم الأفكار الأوروبية الحديثة في الفكر والفنون إلى الجمهور الأميركي؛ كُمحرّر موسيقى، وناقد أدبي، وكاتب مقالات، وروائي. وقد كان اكتشافه لنيتشه في عام 1888، عندما قرأ لأول مرة لريتشارد فاغنر في بايرويت (1876)، بداية افتتانه بالفيلسوف الألماني واستمر هذا الانجذاب طوال حياته المهنية [43]. ولأنه كان منجذب لكل شيء يخص نيتشه، قد زار هونكر إليزابيث فورستر أخت نيتشه في فايمار في عام 1904، وكتب لها للتفاخر بدوره المهم في تعريف الأميركيين بفلسفة أخيها [44]. وقد أشادَ إتش إل منكن لاحقًا بذكاء هونكر الفكري العملي من خلال إصراره قائلًا: «إذ كانت الولايات المتحدة سببًا مع ما يحدث من تطور وجمال في البلدان الأكثر تحضرًا، فلا يوجد بالتأكيد إنسان يمكنه المطالبة بنصيب أكبر من الجهد لغرض أن يُهيأ الطريق للإنسان الحديث أكثر مما تفعله أميركا [45].»

لم يعتبر منكن أن هونكر سفير أميركا «الرسمي» لنقل الفلسفة الأوروبية والجماليات (1) فحسب، بل اعتبره المصدر الأكثر تأثيرًا وأهمية وأول شخص قد أستطاع أن يوضح المكانة الحقيقية التي يستحقها نيتشه [46]. وعلى مدار ثلاثة عقود أو أكثر من ارتباطه بفلسفة نيتشه، روَّج هونكر لمفكر جرد نفسه من «كل المتع المادية» و «تجرأ على أن يكون «عاريًا» من تأثير التفكير التأملي التخميني والمعتقدات البالية [47]» وقد وصفه بأنه المعترض الجبار الذي انتقد بقسوة كل مبادئ وأفكار القرن التاسع عشر - من المبادئ المسيحية إلى الحركة العلمانية، والاشتراكية العلمية، والديمقراطية - كما أنه اعترف أن الحضارة الغربية في طريقها إلى الانحدار وعلى وشك الانهيار. فقد كان على عكس زملائه المعترضين، لأن انتقاده ورفضه لبعض الحركات والمعتقدات لم يُعبّر عن هوس وكره ولم يكن نابعًا عن حقد، بل عبّر عن حبّه العميق للأرض وسعيه للتخلص من كل ما هو مؤذ بحقها: كالأفكار والتقاليد المورثة وغيرها [48]. مثل ريتزل وتاكر من قبله، أصرَّ هونكر على أن أنانية نيتشه وحبه القوي للذات لم يكن مرتبطًا بأيَّ عقيدة أو أي أيديولوجية ولا حتى متأثرًا بأيَّ فلسفة. لقد كانت أنانية نيتشه بكل بساطة، «أسلوب مُبتكر وقوي استخدمه ليواجه ويدرس خبايا الكون.» فبعد أن جرد نفسه من كل المعتقدات والعادات والأفكار البالية لآلاف السنين،

(١) الجماليات: اتّجاه يرمي إلى تنظيم السلوك وفقًا لمقتضيات الجمال بقطع النظر عن الاعتبارات الأخلاقيّة. وشعارها المشهور: الفنّ للفنّ.

أصبح نيتشه «أعظم إنسان مُنفرد ومُتحرّر منذ آدم [49]».

وهكذا قد مثَّل نيتشه لهونكر حقبة جديدة في الفكر: وجسَّد صورة المفكر الحُرّ الذي لا يستند على التاريخ. وقد استمدت كتابات هونكر عن الفكر الأوربي وعلم الجماليات الإلهام من مفهوم نيتشه للعبقرية الفريدة من نوعها. فعلى الرغم من شهرة هونكر بجلب الفكر الطليعي إلى أميركا ، إلا أنه لم يكن مهتمًا بالحركات الفكرية ، بل كان يهتم فقط بالمحركات الفكرية. في الواقع ، أكَّد نيتشه ادعاءه بأن الفكر العظيم لا ينتمي إلى أيِّ حركة ولا حتى للحظة ، فالفكر العظيم فريد من نوعه ، وقد أكَّد ذلك عندما كتب عن الملحنين الأوروبيين مثل ريتشارد فاغنر وشومان ، والمسرحيين الأوروبيين ، وبما في ذلك إبسن وستريندبرج ، والكُتّاب الأوروبيين مثل ستيندال وبودلير ، وقد ذكَّر بأن إنجازاتهم قد تحققت بواسطة جهودهم الذاتية دون انتمائهم لأيِّ حركة. وهذا ما قاله هونكر: «**ليس هنالك «مدارس» لتنتج الفن أو الأدب، فقط الكُتّاب والفنانين الجيدين من باستطاعتهم أيقاظ الفن والأدب الخامد بداخلهم بجهودهم الفردية؛ لا أحد غيرهم باستطاعته أن يفعل ذلك** [50]». وتكشف لنا عناوين كُتب هونكر عن تركيزه على قوّة الذات الباطنية ، وتحمل كتاباته بصمة نيتشه على مخيلته بصورة واضحة. وهذه بعض العناوين من مؤلفاته التي اقتبسها من فلسفة نيتشه؛ فقد كتب: تحطيم الأيقونات عام (1905) ، وحالمون عام (1905) ، والأنانيون عام (1909) ، وحتى أخذ عبارة نيتشه «رثاء البعد (أو رثاء المسافة)» كعنوان لِكتاب مذكراته عام 1913[51]. ومع ذلك ، فعلى الرغم من إصرار هونكر على أن العبقرية لا تنتمي لحركات ، ولا لفترات ولا حتى لوطن مُحدّد ، إلا أن هيمنته على المركزية الأوروبية أشارت إلى أنه بصورة أو بأخرى احتاج الى عبقرية الثقافة الأميركية. ووفقًا لوجهة نظر هونكر فأن ، «أفضل الموسيقيين من ألمانيا ، وأفضل السادة في النثر من باريس ، وأفضل الشعراء من إنجلترا [52]».

ولم تكن عبقرية نيتشه المُتفجرة فكريًا والمُثمرة بالجمال تعرف أيَّ حالة من الانتماء إلا لنفسها ، لكن إذ تحدثنا عن الانتماء الذاتي فيمكننا القول من أنه شخصيًا ينتمي إلى أوروبا. وبينما كرَّس هونكر مناقشاته الأولى حول نيتشه للاحتفال بتصاعد تأثيره في أوروبا ، تصاعد تردده حول هذا الموضوع لأنه أصبح يعتقد أنه شيء حدث بالصدفة بعد انتظار طويل. قال هونكر بأن جهود نيتشه لتحويل كل ما هو مقدس إلى مدنس لا تُعتبر مكيدة خبيثة ليوقع فيها القراء في ظل الضياع؛ بل تعتبر عملًا رائعًا لن يقدره سوى القارئ الاستثنائي الذكي ولن يفهمه إلا المفكر الحكيم. وانتقد هونكر أمر اعتبار أفكار نيتشه «الثورية»

«وقحة» من قبل القطيع نفسه الذي اعتبروا نيتشه عدوهم. وقد قال إن العبقري لا يكتب ليلفت نظر للآخرين «بل يكتب لتحرير روحه وليحلق في عالمه الخاص». ومن خلال إصراره على أنَّ العبقرية هي فقط من باستطاعتها فهم العبقرية ، روَّج لنيتشه معتبرًا نفسه قادرًا على فهم عبقريته ، ومن ثم أصرَّ على أنَّه من الممكن ألا يفهمه الجمهور ليس لأن فلسفة نيتشه معقدة ، بل لأنهم ليسوا بنفس القدر من العبقرية. وفي سعيه لاحقًا إلى وصف «النيتشوية» [الحركة المتأثرة بفلسفة نيتشه] التي كان يُعتبر عنصرًا فعالًا بنشرها ، قال هونكر: «إن المسيحي الوحيد ، الذي كان مولعًا بقول الأمثال والحكم ، مات على الصليب. والنيتشوي الوحيد ، الشخص الذي باستطاعته الإجابة عليها ، قد مات عندما انهار عقل نيتشه اللامع [53]». على الرغم من أنَّ هونكر قد شك في أنَّ دعاية نيتشه ستؤدي إلى نفس التأثير بالنسبة له في أميركا كما هو الحال في أوروبا ، إلا أنه لم يطمح إلى أن يحدث هذا بقدر ما أراد أن يحصل على زميل عالمي ذو فكر أوروبي مهم. وفي عام 1895 ، تعاون هونكر مع فانس تومسون ، ناقد الدراما السابق لصحيفة «الإعلانات التجارية» ، والمراسل الباريسي لصحيفة «ساعي البريد الموسيقي». ونشرا حماسهما وشغفهما المشترك في الأدب الأوربي الطليعي في مجَلة «ميلي نيويورك» (1895-1898) ، فقد كانت تصدر مقالات المجلة كل أسبوعين ، وقد تم تصميمها استلهامًا من الأدب الباريسي؛ بهدف إدخال الأدب الأوربي والأجنبي إلى أميركا [54]. ومن بين جميع الشخصيات الجديدة التي ملأت آرائهم ومقالاتهم المجلة ، بما في ذلك دانونزيو (1) ، ماترلنك (2) ، ستريندبيرغ(3) ، فلوبير (4)، كان نيتشه هو أكثر من جسَّد روح مشروعهم الأدبي.

وقد وصف هونكر لاحقًا مجلة (ميلي نيويورك) بأنها « ينبوع الماء لفلسفة حب الذات والراديكالية [55]». وفي الواقع كانت منشورات المجلة مليئة بالنقد غير المتسم بالاحترام وبرسوم الكاريكاتير الملفتة للنظر لولدين مشاكسين يحظيان ببعض التسلية؛ وهذا ما أضاف للمجلة بصمة مرحة. ومثل هونكر روَّج ثومبسون (5) لمفكر سعى بشكل راديكالي لتعريف مزايا الذات المُفكرة والسيادة الذاتية.. وأظهر رغبة بأن يضع مسافة نبيلة بينه وبين أميركا التي اعتبرها «دولة إقليمية بشكل فريد[65].»

---

(١) غابرييل دانونزيو: كان كاتبًا إيطاليًا ، صحفيًا ، شاعرًا ، مؤلف مسرحي وجنديًا خلال الحرب العالمية الأولى.

(٢) موريس ماترلينك: كان كاتبًا مسرحيًا بلجيكيًا وشاعرًا وكاتب مقالات فلمنكيًا لكنه كان يكتب باللغة الفرنسية.

(٣) أوغست ستريندبرغ أو أوجست سترندبرج / ا هو روائي وكاتب مسرحي سويدي.

(٤) جوستاف فلوبير: روائي فرنسي ، درس الحقوق ، ولكنه عكف على التأليف الأدبي.

(٥) هانتر ستوكتون ثومبسون: صحفي ومؤلف أميركي. ولد ثومبسون في لويزفيل.

وبالمثل رأى ثومبسون أن نيتشه كان عبقريًا منفردًا سيطر تأثيره على الأدب الأوروبي الرائد في أواخر القرن التاسع عشر. ومع ذلك ، فقد استخف بهذا التأثير ، قائلًا بأنه تأخر كثيرًا. فقد هدف نيتشه إلى «الاستقلال في الفكر ، وتقدير الذات بصورة كبيرة» ، وقد ظهر هدفه في فلسفته بصورة واضحة جدًا وقد أثَّر بالقراء لدرجة أن المفكرين في أعقابه بدأوا بتقليد استقلاليته الفكرية. ولكن من خلال تحويل «اتجاه النيتشوية» إلى «مذهب» ، قال ثومبسون: «لا أحد ، حتى من بين أفضلنا ، يبدو أنه يرى أن الثقافة الحقيقية تبدأ على وجه التحديد عند نقطة الوصول إلى الشخصية غير المقيدة ، المبتكرة ، والخصبة في الأفكار». وقد فهم معنى هذا الكلام بعدما قرأ لنيتشه. فوفقًا لثومبسون ، كان نيتشه هو من نادى بصوتٍ عالٍ «أنا ذاتي اللامعة» ، والشي المُلفت للنظر فإن النقاد الراديكاليين الذين رغبوا بالوصول إلى الإبداع الفكري قد سعوا للوصول إليَّه من خلال تغذية عقولهم بكتابات نيتشه. ومن الممكن أنَّ نيتشه قد اعتقد أن الأشخاص العصريين أكثر عرضة ليقلدوا ما يرونه ، لذلك قد قدم لهم «النيتشوية» الحركة المبتكرة لكي يحاولوا الاقتداء بها ويبحثوا عن الإبداع الفكري من خلالها [75]». ومع ذلك ، جعل نيتشه ثومبسون يتساءل ، عما إذا كانت الجهود والمحاولات التي كانت تبذلها أميركا «لكي تتطور» ولكي تنتقل إلى عالم جديد من الفن والفكر والمبادئ - لتصبح حديثة كليًا.. بهذا السؤال؛ هل سيحدث هذا التطور في وقتٍ متأخر ويتطلب الكثير من الوقت أم أنه من الممكن أن يحدث في هذا العصر؟ وعلى الرغم من أنَّ ثومبسون كان في البداية صحفيًا عاديًا أكثر من كونه صحفيًا يتدخل بأمور السياسة ، إلا أن خطاباته المميزة وتقيمه للتعددية الديمقراطية الأميركية أدى إلى لفت انتباه النقاد إلى المجلة وأضاف لفته مميزة. فعلى عكس ريتزل وتاكر ، اللذان استخدما فلسفة نيتشه لحركة اللاسلطوية اليسارية ، استخدم ثومبسون نيتشه للحركة الأرستقراطية اليمينية. وقد قال ثومبسون بأنه يجب على أميركا أن «يحكمها رجل قوي» خشية أن «تأكلها الطفيليات وهي حية». وبذلك استخدم قانونه الخاص بالمفكرين الكوسموبوليتانيين لانتقاد الحقائق العالمية في أميركا [85]. وقد أكَّد نيتشه اعتقاده بأن أميركا كانت «جمهورية محكوم عليها بالفشل» ، لأنها عملت في ظل «المغالطة الرهيبة التي مفادها أن جميع الناس يولدون أحرارًا ومتساوين». فمشكلة الديمقراطية الحديثة هي أنها تخطئ وتخوّل الطبقة «البلوتوقراطية» [1]

(١) البلوتوقراطية أو حكم الأثرياء: هي أحد أشكال الحكم تكون فيها الطبقة الحاكمة مميزة بالثراء. في البلوتوقراطية ، درجة التفاوت الاقتصادي تكون عالية بينما مستوى الحراك الاجتماعي يكون منخفضا.

بالحكم ، وتعطي الصلاحية لحكم «نظام الاقتراع» [(1)] بدلًا عن النظام العام ، وقد انتقد ثومبسون اتجاهات المساواة في الحياة الحديثة ، واعتداءها على «الأرستقراطية الفكرية».

وقد قال ثومبسون أنه مدين لنيتشه لأنه وافقه الرأي بشأن نظريته للديمقراطية وهذا ما صرح به ثومبسون [95]:

«ترى صحيفة ميلي نيو يورك أنَّ كره الديمقراطية للفرد يمثل العلامة الرئيسيّة لحضارتنا التجارية الكئيبة. فلطالما قامت الديمقراطية بتهيئة الرفاهية للأثرياء. ولطالما كرهت الديمقراطية الفرد. فأمر حكم الدولة من شأن المختصين بهذه الأمور لا من شأن الشعب، فالصالح الاجتماعي ليس عمل الجماهير، بل عمل القِلة. فقط بإدارة المختصين والخبراء القِلة يصبح للأمة أهمية في التاريخ وفي الحياة البشرية. إن نفاق الليبرالية، وخزي الديمقراطية، وخطورة الاشتراكية؛ كل هذه الحركات تُعتبر أنماط فكرية عقيمة ومنبوذة وحتى فاشلة. لكن يقتصر الأمر على الأرستقراطية فقط - فالأرستقراطية أشبه بالسيف المتلألئ والعقل المُهيمن - توجد فيها بذرة من التقدم، ورغبة في الصعود». [60]

رأى ثومبسون أن نيتشه زميل أرستقراطي متشائم أكدت فلسفته أن أميركا ستبقى دائمًا دولة ديمقراطية «مفلسة» طالما أنها أخطأت وقالت إن المساواة ضرورة ، وسارت على منهجها ، فقد خشت من أن يُشكل الحكم الفردي تهديدًا للنظام ، وحاولت تشويه سمعة وصورة مفكريها من أجل أن تبقي الجماهير جاهلة وراضية بما هي فيه [61]. والمُلفت للنظر هو بأنَّه لم يشارك أيٌّ من المروجين الأوائل الكوسموبوليتانيين الذين روّجوا لنيتشه في ازدراء ثومبسون وعدائه لحكم الديمقراطية وتسليم الأمور بيد الشعب ، لكنهم شاركوا في نقده الأساسيّ لنمط الثقافة التجارية الأميركية ، والثقافة المحلية ، ومناهضة الفكر. ومع ذلك ، فإن اتجاه ثومبسون الراديكالي وضح لنا كيف بدأت مسيرة نيتشه الأميركية بالتوسع والانتشار بسهولة تامة وسط السياسة ، فإن الراديكاليين أصحاب الميول اليسارية وحتى الراديكاليين أصحاب الميول اليمينية؛ شعروا بالخشية من القوى القاتلة فكريًا الناتجة من الرأسمالية الحديثة والديمقراطية. وعلى الرغم من أن نيتشه تحدث بعدة صيغ وعدة أساليب ، إلا إن جميع أساليبه كشفت لنا عن مفكر جرّد نفسه من كل حالات الانتماء الوهمية وحالات الانتماء للسلطات والقوى الخارجية - فقد جرّد نفسه من المعتقدات الدينية الخارقة للطبيعة ،

(١) نظام الاقتراع: عمليّة يبدي بواسطتها أعضاء جمعيّة أو هيئة سياسيّة رأيهم في قرار أو قضيّة ما.

من الدولة ، الفلسفة الميتافيزيقية ، السوق الاقتصادية ، وحتى من المجتمع التعددي ، من أجل أن يجرب تحرير الذات المُبرمجة من غير وعيها من تأثير الانتماء. وقد توّجه الجميع إلى فلسفة نيتشه كدليل على أن الانفراد الذاتي يمكن الوصول إليه بواسطة اختيار وقناعة شخصية ، لا نحصل عليه بطريقة متوارثة ، فكما وضح هو الأمر؛ التحرّر والانفراد الذاتي أمر اختياري وليس متوارثًا ، وأنَّ الانفراد الذاتي يعتبر نتاج عقل حرّ لا يمكن شراءه وإنما يتم إنتاجه. وعلى غرار ذلك ، فإن ما وحَّد انجذاب الكوسموبوليتانيين الأميركيين لنيتشه ، هو تحديه للسلطات والقوى الخارجية ، وقد اعتبروا حدوث هذا التحوّل حدث مهم في تاريخ المبادئ وفي الحياة الثقافية لأوروبا. وقد وصفوا فلسفة نيتشه بأنها وعد لعصر جديد من الفكر. فبعد أن تحدى كل أسس السلطات الخارجية ، أظهر نيتشه أن العقل؛ بمجرد أن يحرّر نفسه من كل الأوهام والالتزامات المتوارثة والالتزامات الفلسفية والدينية والثقافية ، سوف يتجرد من التقوى ، الأحزاب ، والقواعد. ومع ذلك ، فعلى الرغم من التزامهم بمفهوم الكوسموبوليتية الفكرية من خلال التشديد على أهمية فلسفة نيتشه للفكر الأوروبي؛ ساعد هؤلاء الكوسموبوليتانيين في تكوين انطباع أميركي عن نيتشه كحدث أوروبي مهم - قد كونوا موضوعًا أخذه الناقدون بعين الاعتبار في الصحافة الشعبية. ومن خلال الترويج عن دور نيتشه ومدى تأثيره الواضح على التطور الذي أحدثه بالفكر الحديث ، اكتشفوا أنَّ الفكر المُتقدم ينبع من موطن مميز ، وهو أوروبا.

- انتشار وشعبية نيتشه (موضة نيتشه)

جذبت وفاة فريدريك نيتشه في 25 أغسطس من عام 1900 ، انتباه الصحافة الأميركية السائدة ، لكن من دون ضجة كبيرة. وقد نشرت المجلات والنشرات الدورية الرئيسية نعيًا مشيرة إلى وفاة مُفكر ذكي صاحب عقل فضولي وكاتب ذي مواهب عظيمة ، لكنها تساءلت عما إذا كان بعد وفاته سيثبت بأنه مفكر باستطاعته أن يترك بصمة أزلية أم لا. وقد حزن بوكمان على فقدان «عقل لامع» وكاتب رفيع الأسلوب ورائع ، لكن بالرغم من ذلك اشتكى من أنه «هاجم بعنف وهذر بخصوص الإيمان الراسخ وبأنه حاول أن يبني فلسفة عالمية جديدة وهذا ليس بالأمر السهل [62]». وقد أثنت مجلة «العلوم الشعبية الشهرية» بفكر وشخصية نيتشه ووصفته بأنَّه مُفكر «دارويني» استطاع أن «يسحق بقدميه كل الأفكار البالية» بينما رفضته مجلة «المستقبل» واعتبرته «متشائمًا» وشخصًا عاديًا ، ومن غير المرجح أن «يُحسب من بين المفكرين الجادين في عصره [63]». وعلى الرغم من اختلاف آراء المجلات والصحف ، إلا إن هنالك شيء واحد

اتفقوا عليه؛ وهو أن فلسفة نيتشه على مدار العقد الماضي ، كان لها «تأثير عميق في جميع أنحاء العالم المُتحضر [64]». لكن هنا بدأ الأمر ، في عام 1900 ، من خلال نشر النعي على روح نيتشه ، فقد كان من الواضح أنَّ أغلب التعزيات نابعة من الكوسموبوليتانيين الراديكاليين ، ورغم ذلك لم تشعر أميركا بتأثير نيتشه العميق على حياتها الفكرية الخاصة ، ولم تعرف كيف عليها استغلال هذا التأثير وتعكسه على العالم الخارجي. لكن تأثير نيتشه على العالم المُتحضر كان يطرح السؤال التالي: ألم تكن أميركا جزءًا من العالم المتحضر؟ ربما لا ، فقد صرح أحد الكُتّاب عندما نشر نعيًا على روح نيتشه لصحيفة «نيويورك تايمز ساترداي ريفيو»: لماذا يجب على الأميركيين احترام «الألماني الميت الذي قضى حياته مختلًا عقليًا؟ حسنًا لا أحد ينكر أنه قال الكثير من الأشياء الرائعة ، لكن كلنا نعلم بأن الرجل كان مجنونًا بالكامل ، فما هي المبادئ والقيم التي سوف تخرج من ملحد مجنون قضى حياته بأكملها بالكفر والتجديف [65]؟» كانت تساؤلاته قد شتت الجمهور ، ورغم ذلك كان هنالك تساؤلات أخرى أهم ولم يكن الجواب واضحًا عليها كذلك: فهل كان فريدريك فيلهلم نيتشه المُفكر الأكثر فضولًا وحبًا للاستطلاع في ذلك العصر؟ أم على مرّ كل العصور؟ وإذ لم يكن فكر نيتشه قد وصل وانتشر على الشواطئ الأميركية.. هل كانت ثقافته ستكون أفضل؟ رغم عدم استعدادهم بعد للإجابة على الأسئلة ، شعر عدد كبير من الناقدين الفكريين في الولايات المتحدة أنَّ الوقت قد حان لطرحها.

وفي السنوات ما وراء عام 1896 ، بعد نشر الترجمة الإنجليزية الأولى لكتابات نيتشه ، اكتسبت تقييمات أعماله شهرة مُتزايدة في الصحف والمجلات السائدة والمراجعات الأدبية والمجلات الأكاديمية. وقد تم نشر النسخ الإنجليزية من «هكذا تكلم زرادشت» و «قضية فاغنر» بما في ذلك أفوال الأصنام» و "نيتشه ضد فاغنر» و «المسيح الدجال» ، بواسطة دار نشر «هنري وشركاؤه» في بريطانيا ، وقد تمت ترجمة الأعمال من قبل مترجميَّن داروينييَّن - أحدهما كان المترجم والناقد الإسكتلندي توماس كومون والآخر ألكسندر تيل؛ المحاضر الألماني في جامعة جلاسكو - وقد جعلا من الممكن النظر في أعمال مفكر اكتسب منذ أوائل تسعينيات القرن التاسع عشر عددًا كبيرًا من الجمهور في الخارج [66]. فقد لعبت موجة المنشورات الأولى من المراجعات والمقالات دورًا رئيسيًا مهمًا في تعريف القراء الأميركيين على أعمال نيتشه وفي خلق مناخ هادئ للقارئ ليتقبل فيه كل وجهات النظر والأفكار الواردة في كتاباته. فلم يقدموا نيتشه للجمهور ككاتب وحسب ، فكما وصفه أحد النقاد الأدبيين في عام 1896؛ نيتشه «الظاهرة» الأوروبية [67]. فإذ كانت فلسفة نيتشه تحفة مُلفتة للنظر وعالم فكري

واسع للقارئ الفضولي ، فقد كانت أيضًا أشبه «بالموضة الرائجة » وقد كان لها انتشار واسع في أميركا [68].

وقد وثقت المراجعات والتقييمات الأميركية الأولى لفكر نيتشه حضوره المُتصاعد في الثورات الأوربية؛ حيث كان ضد التفكير الاجتماعي للتأسيسية ، وضد أساليب الشكلية [1] ، وضد الدين في الليبرالية. على الرغم من إظهار درجات متفاوتة من الاهتمام والاختلافات العديدة في تحليل الآراء حول أفكاره ، إلا أنَّ الجميع اتفق على أهمية فلسفته للتيارات الفكرية خارج أوروبا وبالخصوص في أميركا ، وأوضح بيان صحفي صادر عن الترجمات الإنجليزية هذه النقطة بالذات وقيل فيه: «لقد سقط ظل نيتشه على أكثر من نصف أوروبا [69]».

قد يتفق الجمهور والناقدون على أن نيتشه كان أكثر من مجرد مُفكر؛ لقد كان حدثًا ثقافيًا عظيمًا ، في الواقع كان «أعظم حدث أوروبي منذ غوته»[2] [70]. وقد أشارَ البيان الصحفي إلى أنه نظرًا لأن نيتشه يتمتع «بسمعة عالمية» ، فإن عمله يتطلب تقييمًا جادًا من قبل القراء الأميركيين. والدعاية لكاتب جديد تؤكد على أنَّ قيمته وأهميته الفكرية أمر غير مفاجئ إطلاقًا. وليتم التأكيد على تلك القيمة والأهمية فالأمر يعود إلى الكاتب شخصيًا ، ويكمن في إذ سيكون بمقدرته استغلال هذا الترويج وإذ سيكون باستطاعة أعماله أن تكسب أكبر عدد من الجمهور الذي سوف يكون متشوقًا ليتطلع على كتبه القادمة ، وأيضًا لكي نكتشف أنَّ قيمته الفكرية مهمة حقًا فعلينا التطلع على الأثر الذي التي أحرزته أعماله ، كما حدث مع أعمال نيتشه فقد أحرز بصمة ملحوظة وسط القراء الأكاديميين الأميركيين. وقد أحرز كل هذا الانتشار لأن فلسفته «لخصت وعبّرت عن الكثير من الأفكار الحديثة» لدرجة أنه لم يعد من الممكن «إهمالها من قبل قراء اللغة الإنجليزية المثقفين الذين لديهم حب استطلاع لكل تيارات العصر الحديث [71]. فإن مختلف الثورات التي كان لفلسفة نيتشه دورًا واضحًا وفعالًا عليها ، تأكدنا أنَّ فلسفته باستطاعتها أن تنقلنا لعصر حديث ، فكما قال كاتبان في فرع الفلسفة الأحادية [3] في عام 1899: «من يريد أن يعرف روح العصر يجب عليه أن يتعرف على فلسفة نيتشه أولًا [72]». لذا فإن انتشار فلسفة نيتشه الأوربية والاهتمام

---

(١) الشكلية: هي مدرسة نقدية في دراسة الأدب والفن ونظرية أدبية تُعنى بالأغراض البنيوية لنص معين. كما أنها دراسة للنص دون الأخذ بالاعتبار أي تأثير خارجي عليه.

(٢) يوهان فولفغانغ فون غوته: هو أحد أشهر أدباء ألمانيا المتميزين ، والذي ترك إرثًا أدبيًا وثقافيًا ضخمًا للمكتبة الألمانية والعالمية ، وكان له بالغ الأثر في الحياة الشعرية والأدبية والفلسفية.

(٣) الفلسفة الأحادية والواحدية والوحدانية: هي نظرية فلسفية تقول إن الأشياء المتنوعة الموجودة في الكون تتكون من مادة واحدة وبهذا تكون خاصية الكون الأساسية هي الوحدة. تتعارض هذه النظرية مع الثنائية التي تقول بوجود واقعين أو التعددية التي تقول بوجود أكثر من مادتين.

بأمرها حول العالم يكشف لنا عن قلق واحد واضح؛ ما إذ سيكون لأفكار نيتشه مستقبلًا واثرًا في أميركا كذلك. وقد استخدم النقاد شعبية نيتشه في أوروبا وسمعته السيئة المنتشرة في أميركا كوسيلة لدراسة ومقارنة الاختلاف في الثقافات والتفكير. وتساءلوا عما إذ كانت أميركا سترحب بالمثل بفلسفة نيتشه أو بالأحرى دعونا نقول بأنَّه يجب عليها أن ترحب بفلسفته. فمنذ البداية ، كانت تفسيرات نيتشه أكثر من مجرد تحليلات تتميز بالشفافية لأفكار فيلسوفًا عادي. فقد كانت دائمًا مشحونة بمخاوف كبيرة حول العلاقة بين الفكر الثقافي الأميركي والفكر الثقافي الأوربي. وقد تساءل أحد النقاد مُعبرًا عن مشاعره المختلطة ما بين القلق واللهفة بشأن عواقب فلسفة نيتشه على الثقافة الأميركية قائلًا: «هل سوف تنتشر موضة نيتشه في أميركا أيضًا؟»[73] وفي إطار جهودهم لتحديد ما إذا كان نيتشه سيكتسب جمهورًا أميركيًا ، قامت الموجة الأولى من مراجعات النقاد بتحليل ترجمات أعماله المتوفرة باللغة الإنجليزية. ولكن مع الأسف ، لاحظوا أن معظم القراء الأميركيين لم يتمكنوا من قراءة أعماله إلا في النسخ المترجمة ، وقد لجأوا إلى النسخ المترجمة غير المتقنة التي ترجمها كومون وتيل. فكما لاحظ عدد من القراء؛ أنَّ المشكلة الرئيسيّة معهم كانت بخصوص الكتب التي اختار كومون وتيل ترجمتها. وقد وافقهم هافلوك إيليس الرأي ، وقد كان هافلوك ايليس عالم نفس شهير بريطاني الجنسية مختص بعلم النفس الجنسي ، وكانت كتاباته قد حظيت على عدد كبير من القراء في أميركا ، وقد قال إنَّ الترجمات لم تظهر عبقرية نيتشه بشكل واضح وقد أظهرت بأنَّه مجنون أكثر مما استطاعت أن تبرز ذكاءه. وقد قال بأنَّ «الناشرين الإنجليز طرحوا حصريًا أعماله الأخيرة الحديثة الأكثر تطرفًا وجنونًا» وقد قصروا تجاه نشر كتاباته الأقدم والتي كانت فلسفتها «مُتميزة بالحكمة والعقلانية»[74] وهكذا ، فإن القراء الأميركيين الذين لم يكن باستطاعتهم قراءة أعمال نيتشه في النسخة الألمانية كانت لديهم الفرصة لقراءة أعماله المُترجمة: المسيح الدجال ، وهكذا تكلّم زرادشت. أعماله الأخيرة؛ التي كتبها عندما كان في حالة عقلية تعيسة للغاية؛ ورغم ذلك إلا إنَّ جودة الترجمات نفسها كانت مصدر إزعاج لقراء اللغة الإنجليزية. وقد اتفق معظم القراء والنُّقاد على ذلك وقد أعربوا عن أسفهم لأن الترجمات فشلت في «الوصول إلى ترجمة إنجليزية طليقة ، بليغة ، وواضحة» ، وغالبًا ما كانت بعض النصوص «غير مفهومة»[75] على العموم ، اعتقد النُّقاد أن سلسلة الترجمات التي صدرت عام 1908 تحت رئاسة وتحرير دار «أوسكار ليفي» كانت ترجمتها بمثابة تحسن كبير ، لكنهم كانوا ما زالوا قلقين من ألا يكونوا قد نقلوا عظمة فلسفته بالجودة المُستحقة. فلم يكن الخلاف فقط على ترجمة

السرد والنثر ولا حتى على ترجمة الصور الأدبية؛ بل إنَّ ترجمة ونقل المعنى والمضمون قد أثارَ قلقهم بصورة أكبر بكثير. فالمخاطرة الأعظم كانت في نقل الترجمة الصحيحة لمفاهيمه الرئيسيّة. فقد كانت مفاهيمه أشبه بالأحجية صُعب عليهم ترجمتها بصورة دقيقة، وتسألوا أيَّ ترجمة هي الأصح: «إرادة القوّة» أو «الرغبة بالسلطة»؟ وهل كانت ترجمة مفهوم «العَود الأبدي»[1] جيدة؟ أم أنَّ ترجمة المفهوم بأنَّه «التكرار الأبدي» أدق؟ وحتى العبارات الواضحة نسبيًا مثل «العلم المرح» كان بأماكنها أن تتخذ أشكالًا مختلفة باللغة الإنجليزية، مثل: «المعلومات المرحة» أو «العلم المبتهج» أو «العلم المُتميز» أو «المعرفة السعيدة».

وقد اتفق النُقاد على أنَّ «ترجمة أعمال نيتشه بشكل جيد مهمة لا تتطلب مهارة صغيرة فقط وإنما تتطلب بديهية وذكاء بالإضافة إلى الدقة والخبرة [76]. لكن هل كان ذلك ممكنًا؟ هل كان من الممكن ترجمة أعماله بعدة صيغ؟ وهل كانت تلك الترجمات صحيحة؟ أعرب البعض عن شكوكهم حول الأمر، وقد أكَّد ذلك أحد النقاد قائلًا: «لكي يتم تقدير [نيتشه] بشكل صحيح، مثل كارلايل أو إيمرسون، يجب أن تُقرأ أعماله في النص الأصلي الألماني. فأنه من غيرِ الممكن أن يتم إعادة إنتاج أو نقل فكره المميز المصقول باللغة الألمانية إلى اللغة الإنجليزية؛ فهذا الفكر يُعتبر شيئًا شاذًا للفكر الإنجليزيّ [77]». وهذا ما أثارَ قلق النُقاد وجعلهم يتسألون.. ما إذ كان هنالك تكافؤ بين اللغة الألمانية واللغة الإنجليزية، بين العقل الألماني والعقل الأميركي. وقد جادل النُقاد للتأكيد على غرابة نيتشه قائلين بأن أسلوبه الفكري ازداد غرابة مع الوقت، وقد تسألوا قائلين: هل غرابته العقلية نتيجة لكونه ألماني أم أنها نتيجة نشأته الساكسونية[2]؟ وهناك بالطبع منطق لكل هذه الاستنتاجات: فبالنظر إلى هيمنة الفلاسفة الألمان في الثقافة الأميركية لكبار المفكرين، وانتشار فلسفتهم وسط الجامعات البحثية المصممة على الطراز الألماني في التعليم العالي الأميركي، وبالإضافة إلى افتتاح صفوف لدراسة الفلسفة الألمانية، إلا إنَّ كل تلك الأمور لم يكن باستطاعتها تفسير سبب غرابة عقل وتفكير نيتشه. وقد كان هنالك تفسير واحد منطقي لسبب غرابته العقلية، وهو أنه لربما كان لأصله السلافي[3] دخل

---

(١) العود الأبدي: هو نظرية ترى أن الكون وكل الوجود والطاقة تتكرر، وسوف تواصل التكرار، في شكل مماثل لذاته وبعدد لا نهائي من المرات عبر زمان أو مكان لا نهائي.

(٢) الساكسون: هم مجموعة كنفدرالية من القبائل الجرمانية القديمة. والتي كانت تسكن سهل ألمانيا الشمالي. واندمج بعضهم فيما بعد مع بريطانيا العظمى خلال العصور الوسطى مشكلين جزءًا من الأنجلوسكسونيون والتي شكلت أول مملكة لحكم إنكلترا.

(٣) السلاف أو الصّقالبة: هم مجموعة إثنية لغوية هندو أوروبيّة يتحدثون باللغات السلافيّة المتنوعة للمجموعة اللغوية البلطيقية السلافيّة الأكبر.

في ذلك ، وقد وجد القراء أنَّ هذا الاستنتاج مقنع نوعًا ما لتفسير غرابة نيتشه العقلية ، فلربما أثَّرت عليه أصوله البولندية المزعومة. فعلى الرغم من أنَّ أخت نيتشه: فورستر-نيتشه ، استهزأت من تفاخر شقيقها الذي اعتقدت أنَّ لا أساس له من الصحة بأن عائلة النيتشه الساكسونيين ينحدرون من الأرستقراطيين البولنديين ، إلا إنَّ انتشار نظرية أن أصوله تنحدر من سلالة الأرستقراطيين البولنديين جعلت الجمهور الأميركي أكثر من سعادة بمعرفة هذه المعلومة. وقد اعتقد إف سي إس شيلر؛ وهو رجل براغماتي [1] ألماني مشهور قد درس في بريطانيا وأميركا وكان من أوائل القراء والنقاد الرئيسيين لنيتشه؛ وقال إنَّ ادعاءات نيتشه بشأن أصوله البولندية كانت معقولة وصحيحة ، فبالنظر إلى «الاسم السلافي الواضح (نيتشه)» ونظرًا إلى أنه كان هنالك عددًا كبيرًا من الأشخاص من الأصول السلافية الذين كانوا أيضًا في شرق ألمانيا حيث نشأ نيتشه.

وقد وجد أنه من المهم أن يتم تفسير ودراسة «عقل نيتشه ومزاجه النفسي» الذي نتجت منه فلسفة عظيمة سوف يخلّدها التاريخ. وأنه من الممكن أن يكون مزاجه النفسي وتفكيره العقلي نتيجة لأصله «السلافي الذي لا يمكن إنكاره [78]». وقد اتفق آخرون على ذلك ، مُعتقدين أنَّ فلسفة نيتشه قد خُصصت للأشخاص المضطربين فكريًا ، للأشخاص النبلاء البولنديين الذين لم يكن بمقدرتهم إيجاد طريقهم الروحي ، مثل الأنجلوسكسونيون [2] ، فقد خُصصت فلسفته لكي تقودهم وترشدهم إلى توازن عادل ما بين الحُرية والنظام [79].

وقد اكتسبت أصول نيتشه البولندية أهمية لدى النقاد الذين عادوه والذين حرصوا ألا تنتشر فلسفته في أميركا لا في الحاضر ولا في المستقبل إلا أن ذلك لم ينجح. ولاحظ القراء الأميركيون الجاذبية الواضحة لكاتب انتقد ادعاءات الطائفة الأرثودوكسية في عصره ، كاتب طالب بالثورة ضد السلطة والمعتقدات الموروثة. وفي النهاية أدرك الجميع أنَّ قوّة نقد نيتشه ومعارضته لبعض الأمور كانت نتيجة لتحرّره الروحي من كل المعتقدات البالية ، فقد انتقد وعارض نيتشه كل ما شعر بأنه يقيد الإنسان ويحد من قدراته ، وكل ما انتقده كان محاطًا به ، وهذه قائمة صغيرة بخصوص ما عارضه وانتقده: ففي منزله انتقد قواعد السلوك

(١) البرغماتية: المذهب العملي ، أو فلسفة الذرائع ، أو العَمَلانِيَّة ، أو البراغماتية: هو تقليد فلسفي بدأ في الولايات المتحدة حوالي عام ١٨٧٠ ، غالبًا ما تُنسب أصولها إلى الفلاسفة تشارلز ساندرز بيرس ووليام جيمس وجون ديوي.

(٢) الأنجلوسكسونيون: هم مجموعة ثقافية سكنت إنجلترا منذ القرن الخامس. وكانوا يتألفون من القبائل الجرمانية التي هاجرت إلى جزيرة بريطانيا العظمى من أوروبا القارية ، ونسلهم ، والمجموعات البريطانية الأصلية التي تبنت العديد من جوانب الثقافة واللغة الأنجلوسكسونيّة.

والمبادئ وطريقة كبت الآباء البرجوازيين لأولادهم ، وعندما كان في الجامعة عارض وانتقد عقليه الأساتذة المنغلقة غير القابلة للجدال ، وفي الكنيسة انتقد وعارض المبادئ الأخلاقية التي اعتبرها كما لو أنها عقاب ينفذ بحق الإنسان لا مبادئ طبيعية يسير عليها ، وفي الحياة العامة كان ضد اللجوء إلى الحلول السهلة المُختصرة أو ضد التهرب لأنه اعتقد أن هذه الأمور تُعيق تطور الفكر. ورغم كل تلك الاعتراضات إلا إنه لم يتم الوصول أو بالأحرى لم يتم معرفة القيمة أو الفائدة الأساسية من فلسفة نيتشه. وبقت هذه التساؤلات واردة في عقول القراء: هل «الاهتمام الدؤوب بنيتشه وأعماله في أميركا» لا يشير إلا إلى أنَّ أفكاره تُعتبر مجرد «فضيحة مخزية» وأنَّ أفكاره ليست سوى «حفرة مُظللة تسقط بداخلها كل الأوهام [80]» وهل كانت أفكار نيتشه مجرد «فوضى فكرية جيدة بعض الشيء» أم أنها كانت دليلًا على «عظمة» مُفكر «بذل حياته بأكملها من أجل أعماله[81]»؟ على الرغم من أنه لم يذكر أيَّ أحدًا ذلك ، إلا أن أوروبا كانت قد حرمت نيتشه من أن يظهر بصورة فيلسوف جاد ، ولكن أفكاره الفلسفية المثيرة للجدل جعلت منه كذلك في بعض الأحيان. ففي البداية ، سعى عدد صغير ، ولكن كان في تزايد مستمر من الفلاسفة الأكاديميين للتأثير في النقاشات حول فكر نيتشه ، وقد تساءلوا عما إذا كانت فلسفة نيتشه مجرد «مذهب أو حركة» أخرى للفكر الحديث ، أم أنها تُعتبر نقدًا مدمرًا لأسس الفلسفات السابقة.

وفي أول رسالة دكتوراه عن نيتشه في الولايات المتحدة ، قالت طالبة الفلسفة في جامعة كورنيل؛ جريس نيل دولسون: أنَّ انتشار فلسفة نيتشه استحق اهتمام أكاديمي أكبر مما حصل ، واستحق رسائل دكتوراه فلسفية عميقة لتظهر عظمته. وقد قالت بأن نيتشه يُعتبر «الحركة الفكرية الرئيسية للعقود الماضية.. وقد قصدت من كلامها هذا؛ من أنه لم يكن هنالك مفر منه ، فعلى كل المفكرين أن يلتفتوا إلى فلسفته». وقالت بأن نيتشه قد لاحظ كيف أن الواقع قد بدأ بأبصار النور وكيف بدأ البشر المفكرون بالسخرية من الالتزامات الأخلاقية. وقد أكَّدت جريس دولسون أن وجهة نظره كانت بأن كل تلك المفاهيم ليست سوى أفكار مورثة لا تمد للواقع بأيِّ صلة وأنَّ أصولهم لا حُكم عليها على حاضرهم ولا على مستقبلهم وعليهم التخلص منها. فمن خلال التشكيك في أمر القيم والمبادئ ، قدم نيتشه إيضاحات ونظرات ثاقبة مهمة للأميركيين.

وقد جادلت جريس بأنه «في ذلك العصر كان الشعار في السياسة هو الديمقراطية ، والشعار في الأخلاق هو التضحية بالنفس» ، قد كان من المهم الإدراك أن «التضحية بالنفس ، منهج خطير ومدمر ، فإذ سرنا على منهجها باستمرار سوف ينتهي بنا المطاف باللاشي ، وعلينا التخلص من هذا المنهج

بأسرع ما يمكن». وقد أكَّدت جريس دولسون أن نيتشه أجبر الأميركيين على التشكيك في مبادئهم الأخلاقية أيضًا. فقد قال نيتشه: «راحة واستقرار الشعب بصورة عامة» شيء لا يمكنه ملئ فراغ الشخصيات الضعيفة التي لا تزال تؤمن بالأفكار الموروثة.

وقد قالت جريس إنَّ أنانية نيتشه وضحت «إن الشعور بالألم ليس سيئًا؛ بل السيء هو عدم امتلاك القوّة لتحمله ولذلك على الشخص دومًا أن يحرص على امتلاك هذه القوّة وألا يضحي بها ، فمبدأ التضحية بالنفس هو ما يقود المرء ليحس بعدم امتلاك القابلية على تحمل الألم [82]». وهكذا ، فإن معارضة نيتشه للديمقراطية وانتقاده لمبدأ التضحية بالنفس [الزهد] أجبر الجميع على أن يعيدوا تقييم كل تلك المفاهيم. وقد لخصت جريس دولسون رسالة الدكتوراه قائلة: إن نيتشه ببساطة توقع إلى أين سوف تتجه الفلسفة في القرن التالي. وعرف أنَّ أسئلته ستصبح أسئلة تراود الفكر الحديث. فبالنسبة للعديد من النُقاد الأميركيين ، كانت قيمة فلسفة نيتشه تكمن في اختلافها وفكرها الجديد على العقل الأميركي. وكما قال أحد الكُتّاب في صحيفة نيويورك تايمز ، إن تحدي نيتشه لـ «الليبرالية» التابعة لـ «الأميركية» ، ومعارضته لمفهوم الزهد ، كان بمثابة منظور حاسم «لم يتجرأ ليتطرق عليه أي من المفكرين الأميركيين في تلك الحقبة [83]». ولكن وفقًا لفيكتور أس ياروس؛ زميل بنجامين تاكر اللاسلطوي (الأناركي) والمساهم الدائم في جريدة (الحُرية). فقد قال: في حين إن فلسفة نيتشه قد تبدو غريبة على الفكر الأميركي ، إلا إنها كانت متوافقة تمامًا مع الحياة الأميركية. لذلك كان من المهم التمييز بين «نظريات نيتشه وتطبيقها العملي». فعلى عكس اللاسلطويون الآخرين الذين وجدوا أنَّ تحدي نيتشه للأخلاق العالمية الموروثة بأمكانه تحرير المرء من القيود ، وجد ياروس أنَّ مبادئ نيتشه الأخلاقية الجديدة دليل مخيف للسلوك البشري. فبأمكانه أن يُخرب كل شي. بالإضافة إلى أنَّ أفكار نيتشه «الأرستقراطية» ستكون بغيضة جدًا للأميركيين ، وقد تكهَّن ياروس في عام 1901 قائلًا: «على الأرجح ليس ثمة مُفكر سليم سيكون لديه أدنى مخاوف من انتشار إنجيل فريدريك نيتشه المذهل» في أميركا. لكن لم يكن هذا الهدف. ففي حين كان الأميركان قد رفضوا «نظريات نيتشه» ، إلا إنهم كانوا يطبقونها في حياتهم اليومية منذ زمن بعيد؛ بواسطة الاستغلال التجاري ، الجشع ، سياسة عدم التدخل ، والبحث عن السلطة: كانت هذه هي أسس الحياة الأميركية. وقد تكهَّن بأن الأميركيين سيجدون «نظريات نيتشه» بغيضة ، على وجه التحديد لأنها كشفت بدقة عن أخلاقهم. وهكذا لم يكن لنيتشه فائدة لهم لأنهم كانوا نيتشه طوال الوقت [84].

فلم يكن الانبهار بفلسفة نيتشه الأوروبية مجرد أفكار عادية يستقبلها القارئ الأميركي. بل بالأحرى عكست أحد الأفكار المُهيمنة على حضور نيتشه الأولي في الفكر الأميركي. فالقراء الأوائل والأكاديميون الذين ساهموا في بناء أسم نيتشه واستقباله الأميركي فعلوا ذلك أولًا بجعله «حدثًا» أوروبيًا مهمًا. ورغم ذلك إلا إن نيتشه لم يكن ينتمي إلى أوروبا فحسب ، بل كان ينتمي إلى عقلية حديثة جديدة ومُبتكرة ، عقلية من صنعه ، عقلية هو من خلقها بنفسه. وقد سعى الأميركيون ، من خلال «الحركة النيتشوية» ، إلى التصالح مع حداثة غير واضحة المعالم بعد وحاولوا تقبل عواقبها على حياتهم الأخلاقية. وقد تساءل القارئ الأميركي القلق ما إذ كانت أميركا سوف تستقبل الحداثة الفكرية أيضًا. فقد كان تأثير نيتشه المذهل في الخارج وعدم انتشاره الواسع في الولايات المتحدة أيضًا وسيلة جعلت القارئ الأميركي ينظر ويقارن ثقافة أميركا التقليدية بثقافة أوروبا العالمية المنفتحة. وعلى الرغم من عدم اتفاق الجميع على أن العدد الكبير من «النيتشويين» كانوا نفسهم الأشخاص الذين احتقروا فلسفته في البداية ، إلا إن الجميع اتفق أن أفكار نيتشه الراديكالية كانت مناسبة بشكل غريب للعقل الأميركي [85]. فعلى الرغم من عدم اتفاق الجميع على أنه لأمر سيء أن تكون أميركا أقل «تفهمًا للأفكار الجديدة من ألمانيا الحديثة [86]» ، إلا أنه لم يتساءل أيَّ أحد حول أهمية وخطورة هذا الأمر. وقد تم نسج العديد من الخطابات نتيجة لهذه المواضيع: فبينما كان العقل الأوروبي ممتلئًا بشعور عدم الرضى والفضول ، كان العقل الأميركي مشرقًا وواثقًا وعمليًا ولم يكن نظريًا. فقد وضعت أوروبا النظريات ، وقد طبقتها أميركا عمليًا. باختصار أوروبا استخدمت العقل وأميركا عملت يدويًا وفعليًا. فبينما كان الأوروبيون يتسلقون ليصلوا إلى أعلى درجات الفكر الحديث ، كان الأميركيون منشغلين في البحث عن قارة جديدة. ولذلك قد تمتع نيتشه بشهرة واسعة في أوروبا لأنها أخذته على محملِ الجد. لكن السؤال كان: هل سيكون بمقدرة أميركا حل مسألة الخصومة هذه؟ ولكي يجيبوا على هذا السؤال ، نظر القراء الأميركيون إلى المفكر الفضولي الذي بسببه نتجت العاصفة الأوروبية ، ولكي يحاولوا تقبل عواقب فلسفة نيتشه على الفكر الأميركي أيضًا ، قد سعوا إلى التعرف عليه بصورة دقيقة أكثر لكي يتقبلوه.

– شخصية نيتشه

ومثلما ساعد القراء الأميركيون الأوائل بجعل نيتشه حدثًا أوروبيًا مهمًا ، ساعدوا في جعله أحد أهم المشاهير في أميركا. وقد تعمقوا في تفاصيل حياته الدرامية ، وأموره الشخصية ، والظروف التي أدت إلى انهياره العقلي محاولين

فهم تفكير أحد أهم عواميد الفلسفة. وقد تساءل الكثيرون بخصوص جاذبية فلسفة نيتشه؛ وعما إذ كان سبب هذه الجاذبية تفكيره العبقري أم المعاناة التي عاشها؟ أمَّا عن شيلر [1] ، فلم يكن عليه أن يبحث بعيدًا ليجيب على هذا التساؤل؛ فقد قدم هو الآخر معلومات خصبة حول الأمراض الجسدية المزمنة التي عانى منها نيتشه والتي بلغت ذروتها في انهياره العقلي في عام 1888. وبينما كان الجمهور يتكلّم بخصوص أمراض نيتشه البدنية والعقلية ، قالوا بأنه من الممكن أن يكون فكره الغريب نتيجة لظل الظروف التي قد مرَّ بها في حياته ونتيجة لما عاناه من أمراضه الجسدية. وقد أصرَّ القراء على أن التدقيق في شخصية نيتشه ومشاكله العاطفية لن يؤثر على رأيهم بفلسفته. وفي نهاية المطاف اتضح أن الأمر كما وصفه شيلر قائلًا: «أن معاناته مع صحته مُبرّر واضح لكلِّ ما كتبه ، فالأمر أشبه بالظل ، كما لو أنَّ شخصيته العاطفية تعكس ظلامها على الورق ، فقد عبَّر نيتشه عن كل ما عاناه في كتاباته [87]».

وهكذا فإن الاهتمام الساحق بشخصية نيتشه وضح لنا كيف حاول الجمهور تفسير فلسفته من خلال سيرته الذاتية. فلم يستخدموا شخصية نيتشه فقط لتأكيد تفسيراتهم وتحليلاتهم؛ بل استخدموا أيضًا فلسفته وكتاباته لكي يتوصلوا إلى عمق تفكيره [88]. بالإضافة الى أنَّ هيئة نيتشه الجسدية كانت قد جذبت عددًا جيدًا من أوائل المفسرين والمراجعين الأميركيين. فقد تم تداول صور ورسومات له في الصحف الشعبية والمجلات الأكاديمية ، لتوثيق كل مرحلة من مراحل حياته للجماهير الأميركية. وقد أعادت الصحف الأميركية نشر صورة نيتشه عام 1861 عندما كان صبيًا واقفًا في وضعية نابليون بينما كانت يده اليمنى مطوية في صدر سترته ، ومن بعد هذه الصورة انتشرت لنيتشه صورته التي التقطها عندما كان أستاذًا شابًا في بازل ، وأظهرت الصورة هيئة نيتشه بخدودٍ مستديرةٍ وشارب مشذب بدِقّة ، وعيون داكنة مخبأة جزئيًا بنظارات فضية صغيرة. ومن أكثر الصور شعبية لنيتشه؛ كانتا صورتيه اللتين قد التقطهما له المصور غوستاف شولتز في نومبورغ بألمانيا لملفه الشخصي عندما كان نيتشه يبلغ من العمر ثمانية وثلاثين عامًا. وفي كلتا الصورتين كانت هيئة نيتشه جذابة ومميزة؛ فقد كان شعره الكثيف الداكن ممشطًا بدِقّة ومرتفعًا من جبهته العالية ، وقد كان فمه مخفيًا تحت شاربه الضخم المُهذب بصورة دقيقة؛ وقد كان مرتديًا سترة أنيقة وقميصًا أبيض بياقة عالية وربطة عنق سوداء. كانت إحدى

---

(١) يوهان كريستوف فريدريش فون شيلر: هو شاعر ومسرحي كلاسيكي وفيلسوف ومؤرخ ألماني ولد في ١٠ نوفمبر ١٧٥٩ في مارباخ في ألمانيا وتوفي في ٩ مايو ١٨٠٥ في مدينة فايمار وكان عمره ٤٥ عامًا.

الصورتين؛ صورة قد تم تحويلها إلى تمثال نصفي لنيتشه ، والأخرى كانت هيئته تعكس شكل الفيلسوف صاحب الجبهة المليئة بالتجاعيد ، بينما في الصورة كان ساندًا رأسه بكفه ، وهذه الوضعية أظهرته كمُفكر تأملي. وكما أعادت الصحف الأميركية نشر صور منحوتاته ورسوماته التي شهدت تمجيد فلسفته في الخارج. وقد كان هناك نسخة من لوحة زيتية لكيرت ستوفينج رسمها عام 1894 لنيتشه؛ جالسًا في الشرفة ، مرتديًا سترة سوداء ، وواضعًا حول رقبته وشاحًا أبيض ، ويداه مطويتان. وقد أعادت العناوين الأميركية نشر رأس نيتشه الصغير عام 1899 ، وصور التمثال النصفي الذي نحته ماكس كلينجر لنيتشه.



فريدريك نيتشه في سن الثامنة والثلاثين، عام 1882.

المصور: جوستاف شولتز.

أعيد نشر الصورة من قبل في إف سي إس شيلر، بعنوان «نيتشه وفلسفته»، أغسطس 1896.

وقد عزّزت نسخ أعمال نيتشه الفنية المرئية - اللوحات الزيتية والمنحوتات الرخامية والمطبوعات الخشبية للفيلسوف - انتشار فلسفته في أوروبا. لكن ما كان أهم من ذلك ، هو اتجاه الناشرين إلى نشر صور نيتشه عندما كان في مُقتبل سنوات جنونه ، كما حدث حين تُرجمت أعماله الأخيرة للغة الإنجليزية ، أي الترجمات الإنجليزية الأولى لأعماله الأخيرة. وعندما لم يكن هنالك صور ليعتمد الناشرين عليها ، كانوا يستخدمون عبارات الثناء على كتاباته لجذب القراء. فلم يكن نيتشه مُجرد مُفكر عظيم ، بل كان «الفيلسوف الأكثر تطرفًا وفضولًا في القرن [89]». كانت فلسفته أكثر من مُجرد رواية أو فكرة ، لقد كانت «من أكبر المحركات الثورية في تاريخ البشرية [90]» وقد واجه النُقاد صعوبة لوصف المُفكر الذي أشار إلى نفسه على أنه مُجرد شخص أحدث «فارقًا بسيطًا» في هذا الكون [91].

ومن الجدير بالذكر بأنه لا يوجد مؤلف عمل أكثر من إتش إل منكن؛ ليفرض شخصية فريدريك نيتشه في أميركا. ففي دراسة قدمها عام 1908 ، عن فلسفة فريدريك نيتشه - حين كتب الكتاب الأول الكامل باللغة الإنجليزية للجمهور العام لنيتشه - كان قد قدم فيه سردًا سلسًا عن نشأة نيتشه الدينية ، ومساره الفكري من بيت القسيس إلى كونه عدوًا للسلطات والقوى الخارجية التي تحد قدرات المرء ، ومن خوضه لمعركة أليمة مع اضطرابات صحته البدينة؛ إلى حربة على عبودية الأخلاق المسيحية الحديثة. فلم تكن قصة حياة نيتشه الدرامية وشخصيته بالنسبة لمنكن شيئًا عاديًا ، فقد جذبته حياة نيتشه بكل تفاصيلها: فقد كانت كل تفاصيل حياته مُتعلقة وموصولة بكتاب «إرادة القوّة» ، فإن حياته الشخصية قد تركت أثرًا واضحًا في كل صفحة من كتاباته ، وقد وصف منكن [نيتشه] قائلًا: «**ألقى نيتشه رمحه» في قلب «سلطة» الله، والمبادئ الأخلاقية، والحقائق الكونية الوهمية التي يسير عليها البشر بلا أن يفكروا بمدى صحتها، وقتلها.**» وقد قال إن نيتشه نشر مفهوم الأنانية في كتاباته بصورة رائعة وصحيحة ، وجعلها تُطبق في الواقع أيضًا ، فقد أحيا نيتشه كل ما كتبه على الورق. وقد حاول منكن التحدث بصوت نيتشه الداخلي والتعبير عنه بهذا المُقتطف: «أنا أدين المسيحية. لقد أعطيتُ البشريةَ الكثير واستفاد مني البشر.. فأنا أفكر.. أنا أقول.. أنا أفعل» [93]



نيتشه - المسيح الدجال!» من المنشورات الشائعة (أبريل 1908)



نحت ماكس كلينجر، لتمثال نيتشه، كما أعيد نشره في المنشورات الشائعة (مارس 1906)

ووفقًا لمنكن ، ونظرًا إلى أنَّ كُتب نيتشه كشفتْ عن معارضته للسلطة بصيغة المُتكلِّم ، فهذا الأمر جعل القارئ يرى على أنه اعتراف شخصي له. وقد كانت دراسة منكن ، التي كتبها عندما كان في السابعة والعشرين من عمره ، مجرد بداية لولعه بنيتشه. وواصل الكتابة عنه بشكلٍ مُكثف. فقد كتب عنه الكثير ، ومنها ملخصه لعام 1910 لأقوال نيتشه ، كِتاب «جوهر نيتشه» ، وترجمته لكِتاب «المسيح الدجال» عام 1920 ، وقد كتب عنه عددًا لا يُحصى من المقالات

في كل من هذا الصحف: بالتيمور صن ، أتلانتيك مانثلي، وفي مجلتين كانتا تحت إدارته وتحريره؛ «الدائرة الذكية» ومجلة «الزئبق الأميركي». فحتى عندما لم يكن منكن يكتب عن نيتشه ، كان يكتب عن مفاهيمه ويستعير من فلسفته ويملأ نصوصه بنظريات نيتشه مثل نظرية: «أخلاق العبيد» و «أخلاق القطيع» و «السخط» و «إرادة القوّة» ليُعبر عن استيائه من الثقافة الديمقراطية الأميركية. وبسبب منكن انتشرت مفاهيم نيتشه بصورة أوسع وبشكل أسرع. فقد ألهمتْ معارضات نيتشه الحِسّ الكتابي والأدبي لمنكن ، وقد كتب مستلهمًا من فلسفته عدة أعمال ومنها: «اللغة الأميركية» (1919) ، و «تقرير الأقلية» (1956) ، وقد أظهرت أعماله أثر فلسفة وأقوال نيتشه الثورية على أفكاره.

وطوال حياته المهنية ، اعتمد على مفهوم نيتشه للعقل المُعارض. فقد كانت أفكار نيتشه ومفاهيمه بمثابة هدية لعقل منكن؛ بالإضافة إلى أنه كان قد تأثر كثيرًا بمفهوم نيتشه للإنسان الخارق ومجدّه أيضًا ، وكان قد تأثر بتحذير نيتشه من مخاطر الديمقراطية ، ونظرته الثاقبة

لـ «أخلاق العبيد» النابعة من المسيحية. فكل تلك الأمور قد رسمت طريق منكن الفكريّ بوضوح. وكما قال لاحقًا لأحد أصدقائه مشيرًا إلى أنَّ أفكاره التي هاجم فيها ثقافة أميركا باستمرار كانت نابعة من تأثره بنيتشه ، وهذا ما قاله حرفيًا: «كل تلك الأفكار استندتْ على فلسفة نيتشه بكل وضوح ، فدونه ما كنتُ لأفكر بهذه الأمور أبدًا [94]» ، وبالإضافة إلى ذلك ، ذكَّر منكن بأنه قد تعلم أسلوبًا جديدًا في التفكير خلال عمله على كِتابه بخصوص نيتشه ، وقد قال «**مُنذ أن عرفت نيتشه وأنا أشعر نفسي بأني ناقد للأفكار، وسأبقى كذلك فلا أحد سيكتب من بعد نيتشه** [95]». لكنه لم يتخيَّل أبدًا أو حتى اعتقد بأنه في يوم من الأيام سيصبح هذا المؤلف الألماني الذي لعب مثل هذا الدور المُهيمن في سيرته الذاتية الفكرية مؤثرًا فعالًا في أميركا أيضًا. ومع ذلك ، قد بذل كل جهوده في أن يدخل شخصية وفكر نيتشه إلى أميركا وهذا الأمر هو ما ضمن له أنه من الممكن أن يحدث هذا. ومن المُثير للنظر أن منكن تعرف على نيتشه لأول مرة من خلال قراءته لمقالات هانتر في صحيفة «نيويورك صن» ، وفي تلك الفترة كان مشغولًا بتأليف كتابه الأول «دراسة مسرحيات جورج برنارد شو» في عام 1905[96].

وعندما بدأت المراجعات الإيجابية لكتاباته تزداد ، اقترح ناشر منكن: هاريسون هيل شاف ، بأن يتابع منكن الكتابة والنشر ، بأن عليه تعريف القراء الأميركيين بالمفكر الأوروبي المثير للجدل: فريدريك نيتشه. لكن في بداية الأمر ، رفض منكن الفكرة ، معتقدًا أن شغفه وولعه تجاه نيتشه لن يعوض افتقاره إلى الشهادة والدراسة الأكاديمية (لم يكن لديه سوى تعليم ثانوي فقط) وكفاءة

في قواعد اللغة الألمانية. ولكن أكثر من ذلك ، بدا لمنكن أنه سيكون من الصعب والمستحيل أن يضع نيتشه المُفكر الأوربي الثائر صاحب التفكير الشاذ في خانة المفكرين الخالدين العظماء للجمهور الأميركي. ولكن متعة الليالي الطويلة التي قرأ فيها كل أعمال نيتشه ، ودراسته بواسطة جهوده الخاصة في المنزل ليقوي مفردات اللغة والصياغة ، ووصوله إلى عقل خصب ومليء بالمعلومات والأفكار؛ كل تلك الأمور شجعته على أن يستمر بالكتابة وأن يكتب عن نيتشه ليُعرّف الجمهور عليه. ولأن أغلب ما كتبه منكن كان قد استلهمه من نيتشه ، قد بدأ بتحليل حياة نيتشه الشخصية والفكرية ، وقد استمر منكن بالتعمق في تفاصيل نيتشه. حتى اكتشف منكن فيه سمات كثيرة اعتقد أنَّها لا تتواجد في أميركا أو بالأحرى أنَّ أميركا تعاني من نقص بهذه الصفات؛ كالاستقلال الفكري الجريء ، الشجاعة ، والذكاء الثاقب ، فمُنذ صِغر نيتشه «لم يكن ينتمي إلى الأغلبية [97]». فقد انفرد بنفسه وابتعد على الحقائق التي كان البشر يسيرون عليها ، وفضحهم قائلًا: «كل تلك الحقائق والمبادئ مشاعر ضبابية وعواطف تافهة ووهمية تتحكم بالإنسان». فقد كان نيتشه عكس ثوار القرن التاسع عشر الآخرين الذين بشروا بما اعتبروه حقائق كونية للإنسان ، رفض نيتشه بكل وضوح أن «يسير البشر مع القطيع دون أن يفكروا بمدى صحة الحقائق» ، وقد انشق من هذه الدائرة ونسب نفسه إلى دائرة «الأقلية الصغيرة من البشر الاستثنائيين ، فلم ينضم إلى دائرة أولئك الذين يعيشون بالطاعة وينفذون أوامر السلطات الخارجة كمبادئ الدين وغيرها من السلطات الخارجية ، بل انضم إلى دائرة أولئك الذين يعيشون بقياد أنفسهم بأنفسهم ، لا طبقًا لما ورثوه من سلالتهم بل طبقًا لما هم يعتقدونه واقعيًا وحقيقيًا ، فالحياة الصحيحة ليست سباق جري مع قطيع من البشر غير معروفة وجهتهم؛ بل الحياة سباق فردي مع انفسنا ليقودنا إلى التحرّر الذاتيّ بعيدًا عن فكر القطيع المُبرمج [98]». وعلى كل حال ، فإن أفكار ومفاهيم منكن ونيتشه لم تكن مبنية على حقائق خرافية ، فكل مفاهيمهما كانت مبنية ومستندة على الواقع. وقد قدّس منكن مفهوم نيتشه لـ «عبادة الواقعية» وكان هذا المفهوم يستند على أسلوب فكري لا يرحم ، لاذع ، ومستقل ، يقود هذا الأسلوب المرء إلى علاقة وديّة مع الواقع ، علاقة لا تعرف الخوف من الخرافات ، علاقة تُبعد المرء من أن يكون فردًا من القطيع الذي يسير على الأفكار الموروثة [99]. وقد سلَّط منكن الأضواء على جوانب من سيرة نيتشه الذاتية وشخصيته التي أثَّرت عليه. ووصف تقوى نيتشه الألمانية البروتستانتية بأنها مشابهة جدًا لتربيته في بالتيمور ، حيث «نشأ منكن على أنَّ الخوف من الرب يُعتبر تأهيل مثالي لمواجهة الكفار وتمرين للمُفكرين الأحرار».

وقد استغرب منكن من رغبة نيتشه بالوصول إلى عقل ذكوري مُستقل بعيدًا عن مُتناول مفهوم «اتخاذ الأمهات القرار محل أولادهم». في حين أنه استمر في العيش مع والدته. ومع أن انطلاقة حياته الفكرية كانت شيئًا نابعًا من تلقاء نفسه ، إلا إن القيود في النهاية كانت ترجعه الى البداية. وهذا ما قاله منكن عنه: «**هنالك شيء مُثير للشفقة بخصوص صورة هذا المقاتل الشجاع، هذا المُفكر العظيم، عدو البشر، عدو الآلهة والشياطين، المثير للشفقة هو بأنه لا تزال تتم رعايته وتدليله مثل طفل صغير بينما هو في سنواته الأخيرة.**»

وقد تحدث منكن عن عدم زواج نيتشه ، فقد كان هو الآخر عازبًا لمعظم حياته ، إلا إنه وصف عدم دخول نيتشه إلى قفص الزواج بأنه شي ضروري لتحرّره الفكري ، وهذا ما قاله: «**إن تواجد الزوجة المُستمر، يومًا بعد يوم، كان ليثير غضب نيتشه بشكل لا يمكن وصفه، وكان لينقله إلى حالة من الالتزام والكسل.. ففي الواقع الحالة المثالية والمناسبة للفيلسوف، هي العزوبة الممزوجة بتعدُّد العلاقات الوقتية.**» ويتساءل المرء من أين جاءت فكرة تعدُّد العلاقات لمنكن ، فالفكرة المتداولة في ذلك الحين كانت «غامر في الزواج» لكن هذه الفكرة لم تناسب العقل الذكوري.

وقد عزَّزت العزوبية اعتقاده بأن التحرّر من الزواج شيء ضروري للتفكير المُتحرّر ، ولذلك لجأ الكثير منهم إلى تعدُّد العلاقات الوقتية [100]. فلم يكتشف منكن فلسفة نيتشه فقط في كتابات هونكر ، بل اكتشف أيضًا منه كيف بإمكانه استخدام شخصيته لتفسير فلسفته. والمُلفت للانتباه هو أن هونكر أفصح بأنه يفضل التعمق في مسيرة حياة نيتشه الشخصية على أن يتعمق بفلسفته. فقد زاحم مقالاته باستمرار بتفاصيل عذاب نيتشه الجسدي والنفسي ، وكتب مقالات عاطفية عديدة بخصوص آلام العبقرية ذاكرًا كل أمراض نيتشه الجسدية؛ ومنها عسر الهضم ، الصداع النصفي المُدمر (الشقيقة) ، والأرق. ففي علاجاته ، ذاق طعم العذاب الحقيقي ، فقد عاش نيتشه في جحيم؛ بسبب أمراضه العقلية والجسدية». عاش حياته يتذوق طعم الموت كل يوم بسبب الوجع ، فقد «حمل نيتشه صليبًا رهيبًا» في «روحه وجسده المريضين [101].»

ففي كتابات منكن عن نيتشه ، كانت هنالك قطع أدبية عديدة وفي كل قطعة يسرد فيها قصة وجزءًا ما من حياة نيتشه ، ولكن عقل نيتشه دومًا ما استحوذ على كتاباته وأخذ المساحة الأكبر في قطعه الأدبية. فلم يكن عقل نيتشه مجردَ مركزٍ لنشر المفاهيم والنظريات ، بل كان نقطة محورية مهمة حول عقوبة العبقرية. فلم يكن «غضب نيتشه من الآلهة ورغبته بكشف الحقائق» فقط هو ما دفعه إلى أن يصل للجنون وليحطم «دماغه» بل إن ظروفه قد أثرت على ذلك

أيضًا ، فقد كان محكومًا عليه بالعيش في «قرن من اللامبالاة» هذا الأمر هو ما «دمرَ عقله» وقاده للجنون.

أصرَّ هونكر بأنه كان من الإهمال الفكري «بأن ينشهر نيتشه في نهاية حياته وعندما اضطرب عقليًا» ، واعترف بأن شخصيته الدرامية وانهياره العقلي الكارثي هو ما جعله جذابًا بصورة غريبة [102]. وإن افتتان هونكر بجنون نيتشه وعبقريته جعله يتساءل إذ كان من الممكن أن تصبح فلسفته شيئًا رئيسيًا ومهمًا في أميركا ، والتساؤل الأهم كان «هل يُعتبر نيتشه مجنونًا أم عبقريًا [103]؟». فقد كانت أهمية نيتشه لأميركا تتوقف على جواب هذا السؤال. إلا إن ثروته العقلية استطاعت أن تُغذي الثقافة الأميركية القاحلة في ذلك الحين. وقد ساعدت العناوين مثل تلك المُستخدمة في مقال نشرته صحيفة نيويورك تايمز عام 1898 بعنوان «نظريات ثورية مُثيرة لكاتب مجنون» ، على تأسيس شعبية له وجمعت جمهورًا انبهر بحالته العقلية وفلسفته [104]. وقد تحوّل انهيار نيتشه العقليّ بكل بساطة إلى دروس تتحدث عن معاناة انتشار العبقرية في الثقافة الديمقراطية الأميركية؛ ونقاشات حول قلق الجمهور الأميركي من دخول الفكر الأوربي لحضارتهم. وقد كان من الممكن للمرء أن يحل هذا التوتر ويتم الإجابة على هذا السؤال من خلال وصف نيتشه بأنه فيلسوف عبقري مجنون ، ولكن هذا الرد لم يزودهم بإجابة ما إذ كان عليهم انتقاد معارضات وتحديات نيتشه باعتبارها فضولية بطريقة مفرطة أو التغاضي عنها باعتبارها كشفت الستائر عن الحقائق المُزيفة وبأنها أضافت قيمة للفلسفة الحديثة الفارغة وبأنها عكست صورته كمُفكر شجاع. وقد قال هونكر بأن عبقرية نيتشه نبعت من فضوله المفرط ، وقال بأن جنونه كان بسبب فضوله كذلك. ولكن بعدها ظهر كاتب مقالات وناقد اجتماعي هنغاري كان يدعى ماكس نورداو؛ وقد نافس هذا الكاتب تحليلات هونكر لنيتشه ، ففي عام 1895؛ أعتبر هذا الناقد أن نيتشه فيلسوف مجنون عصابي ، وفلسفته نبعت من الهذيان فقط. ففي الواقع ، كان النجاح المذهل لكتاب «إنحلال» لنورداو ، هو ما صنع ضجة أدبية في أوروبا بين عامي 1892/93 وقد حقق الكتاب النسخ الأكثر مبيعًا عندما تم نشره بالترجمة الإنجليزية في عام 1895 ، وكان هذا الكِتاب هو ما وضع جنون نيتشه في مركز الاهتمام الأميركي [105]. فقد نُشر كِتاب نورداو الشهير ، قبل عام كامل من توفر الترجمات الإنجليزية لأعمال نيتشه ، وقد كان محتوى الكِتاب نقد ومعارضة لما أُعتقد أنه فن منحط. وقد كان مليئًا بالتعليقات على عواقب بعض الظواهر الاجتماعية في تلك الفترة؛ مثل التحضر السريع وتأثيراته على الإنسان ، وقد تضمن استنكارًا شديدًا للفن والأدب والفكر الحديث مُعبرًا عن انحطاط الثقافة الأوروبية في نهاية القرن ، وانتشار الإفلاس الفكري

والفساد الأخلاقي، وذلك باستخدام كتابات نيتشه كتأكيد على الحداثة.

وعلى الرغم من أن النُقاد الأميركيين مثل ويليام جيمس رفضوا كتاب «اِنحلال» واعتبروه «كتابًا جنونيًا»، كما اعتبروا نورداو كاتبًا «منحطًا ومن أسوأ الناقدين»، ومع ذلك، فإن كتابه يُعتبر شهادة لا تُضاهى عن الأهمية الأخلاقية التي أحاطت بالثورات الفكرية في أواخر القرن التاسع عشر [106].

أمّا عن جورج موس فقد وصف الكِتاب بأنه «أحد أهم وثائق نهاية القرن»، بالإضافة إلى أنه قال إنَّ كتابات نورداو قد عرضت الاضطرابات الذهنية بين الليبرالية البرجوازية الواثقة، والفلسفة الوضعية (1) والفلسفة التقدمية (2) لعصره.. في القرن التاسع عشر وعرضت أيضًا «الإدراك الحديث الناشئ» من جيل باحث وخائب الأمل [107]. لم يركز نقد نورداو على جنون نيتشه فقط، بل ركز أيضًا على ثقافة نهاية القرن، الثقافة المُدمرة التي ذكَّر بأنها هي من كونته وهي من ساعدت في إعطائه كل هذه الشهرة وكل هذا الجمهور. ومع ذلك، فقد شعرَ أن انحطاط الفِكر الحديث كان متكاملًا في نيتشه لدرجة أنه خصص له فصلًا طويلًا وخاصًا به، وقد وصف نيتشه على أنه فيلسوف «نرجسيّ» ويعاني من جنون العظمة وعقدة الأنانية. وقد اعتمد نورداو على أفكار وعبقرية صديق له وهو تلميذ الطبيب الخبير الجنائي الشهير سيزار لومبروسو، واستند على كتاب (العبقرية والجنون [1863])، لكي يجادل عن أساس يعتمد على الطبيعة البشرية، لا على أساس فلسفي، ولكي يستطيع تحليل تمرد نيتشه الفكريّ.

وقد اعتقد نورداو أن معارضة نيتشه لأي كون منظم سببه انحراف عقله المُختل. ولم يقتصر الأمر على أن نيتشه اكتفى بانقلابه على النظام والمبادئ التقليدية المورثة، بل كان يعبد القوّة ويرغب بالوصول إليّها لإرضاء انحرافه الجنسيّ وساديته. وقد قال نورداو واصفًا الأمر: «أن صورة الشَرّ والفساد والجريمة الخامدة بداخله هي ما تثيره جنسيًا، فهذا الفيلسوف [نيتشه] غير قادر على الشعور بأي تحفيز أو إثارة جنسية من دون أن يستحضر بعض أعمال العنف والدم». ففي نظر نورداو كان نيتشه رجلاً مختلًا وطائشًا من المهدِ إلى اللحدِ وهذا ما قاله عنه: «**من الصفحة الأولى إلى الصفحة الأخيرة من**

---

(١) الفلسفة الوضعية: هي إحدى فلسفات العلوم التي تستند إلى رأي يقول إنه في مجال العلوم الاجتماعية، كما في العلوم الطبيعية، فإن المعرفة الحقيقية هي المعرفة والبيانات المستمدة من التجربة الحسية، والمعالجات المنطقية والرياضية لمثل هذه البيانات والتي تعتمد على الظواهر الطبيعية الحسية.

(٢) الفلسفة التقدمية: هي فلسفة سياسية عامة تدعم أو تعمل لصالح الإصلاحات التدريجية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من خلال الإجراءات الحكومية. ظهرت التقدمية الحديثة كجزء من استجابة عامة أكبر للتغييرات الاجتماعية الضخمة التي أحدثها التصنيع.

كتابات نيتشه، يستمع القارئ الواعي إلى أفكارِ رجلٍ مجنون، بعيون لامعة، إيماءات غريبة، طنين يعم الأذنين، وفم مفتوح من شدة الاندهاش والتعجب؛ وبعدما يكمل القارئ القراءة يبدأ بضحك هستيريّ، ويُغلق الكِتاب بهدوءٍ تام كما لو أنه أكمل للتو رقصة خفيفة ومرنة».

وقد وصف نورداو أتباع نيتشه وجمهوره بأنهم أغبياء ومعتوهين خدعتهم أصالة نيتشه الزائفة ، ووجه هجماته بطريقة صريحة وقال نورداو: «إن الانبهار بفلسفة نيتشه يُفسر الفقر الفكريّ للفكر الحديث. بالرغم من أن فلسفته أثَّرت بالجماهير ، إلا إن الأفكار نفسها ركيكة لدرجة أنه من الممكن أن تسقط وتنهار من أخف نفخة [108]».

وقد حظي نقد نورداو الهجومي بشعبية كبيرة ، وقد ساعد في تكوين صورة نيتشه للقارئ الأميركي ، ولكن مع ذلك ظهر مفسرون آخرون لكي يقدموا ملاحظات ونقد مغاير تمامًا لنقد نورداو. وفي نهاية المطاف ، لم يثق الجمهور أو الصحف في أيًّ من النُّقاد بقدر ثقتهم بأخت الفيلسوف «إليزابيث فورستر- نيتشه» لأنها حاولت بأقصى جهودها بأن تشرف على ترجمات وتفسيرات أخيها ومؤلفاته والمقالات التي تتحدث بخصوصه. ليس ذلك فحسب ، بل إنها حرصت أيضًا على نشر صورته كقديس عبقري. وفي العام نفسه ، الذي نُشر فيه كتاب «انحلال» لنورداو باللغة الإنجليزية ، نشرتْ فورستر نيتشه سيرتها الذاتية المكونة من مجلدين ، والتي تُرجمت لاحقًا إلى الإنجليزية بين عامي 1912 و 1915[109]. وقد قدمت في سيرتها الذاتية «الحقائق التامة» عن كثب وكما عاشتها بحذافيرها بلا أيًّ تحوير ، وكتبت حقائق لا يستطيع تقديمها إلا فرد مخلص من أفراد الأسرة [110].

وقد وصفت «نيتشه الصغير والسعيد» بأنه كان فتى «يتمتع بصحة جيدة» و «حساس» و «لطيف» و «مطيع» ذو أخلاق لا تشوبها شائبة ، كما كان لديه الحب والشغف لـ «السباحة والتزلج» وقد كان متدينًا وجديًا وراكزًا ، وهذا ما جعله على خلاف مع التنازلات النابعة من المبادئ الدينية الشائعة عندما كبر. وقد وصفت نيتشه الشاب بأنه كان صبيًا أظهر طوال سن البلوغ تقديسًا عميقًا واحترامًا وأهلية للصداقة. وقد قالت بأن نيتشه كانت تربطه علاقات طيبة للغاية مع النساء ، وقد عاملهن بطريقة «لطيفة ورقيقة؛ بل بطريقة أبوية تقريبًا» ، وأضافت الى هذا قائلة: **«على الرغم من أن نيتشه كان قادرًا على الدخول بعلاقات عاطفية رومانسية وكان باستطاعته أن يُعاشر العديد من النساء الجميلات، إلا إنه تخلّى عن العلاقات العاطفية، فقط لأنه كان مخلصًا بشكل فريد لرسالته. ومع ازدياد أمراضه، واجه نيتشه الأمر بشهامة، ولكنه شعر بالأسف**

فقط لأن المرض أبعده عن الكتابة».

وفي سيرة فورستر نيتشه ، قالت أيضًا بأن حياته منذ الولادة وحتى الموت لم تشوبها شائبة وقد كانت مستقيمة ، وقالت بأن حياته تُعتبر مثالًا بطوليًا للتضحية والعمل الجاد ، ومع ذلك فقد شكّلت حياته لغزًا ومعضلة وهذا ما قالته كتصريح:

«إن المشكلة الأساسيّة تكمن في أن فريدريك نيتشه؛ أنكر قيمنا الأخلاقية الحالية، وقد كشف عن أمور لم يكن عليه فضح أسرارها وخفاياها. فأفكار هذا الفيلسوف تُعتبر بمثابة محوّل لجميع القيم، وعليه أن يستغل هذا الأمر في أن يحوّل المبادئ الحديثة الموروثة التقليدية المبنية على الخرافات إلى مبادئ صريحة ومبنية على أسس واقعية. وأنا متأكدة بأنه لم يكن يفعل ذلك بسبب الواجبات الأخلاقية وبأن عليه فعل ذلك، ولكنه فعل ذلك بسبب عدم قدرته بأن يرى أن البشر يسيرون على مبادئ أساسها الخوف وعدم المصداقية، وقد وضح كل شيء وترك الأمر للآخرين ليقرروا ما سوف يسيرون عليه وما سوف يختاروه [111]».

وقد وثّقت فورستر - نيتشه بالتفصيل الثري حياة نيتشه؛ كما سردت مراحل حياته ، وقالت بأنه كان شابًا مسالمًا ودودًا ومعتدلًا ، وبعد ذلك تحول إلى شاب منعزل ووحيد ومضحي. وقد عارضت أوصاف نورداو التي أظهرت نيتشه بصورة المهرج المجنون ، وقد وافقت منكن الرأي بخصوص وصفه «بأن نيتشه رمى رمحًا في قلب السلطات وقتلها» ، وبالإضافة إلى أنها قالت بأن حياة شقيقها وشخصيته هي من وضعت أهمية للنُقاد الذين تكلموا بخصوصه. وقد حاولت أن تكسب جمهورًا له ، ومن خلال محاولاتها قالت «إن التفسير الفلسفيّ للسيرة الذاتية والشخصية لنيتشه هما ما جعلاه يظهر بصورة الرجل الأشبه بالمسألة التي يجب حلها». والمُلفت للنظر أن المُفسّر البارز الذي كان سعيدًا كثيرًا لحل المشكلة التي طرحتها حياة فريدريك نيتشه هو الفيلسوف الألماني بول كاروس ، مُحرّر صحيفة «المحكمة المفتوحة المنفردة» ، ومؤلف أكثر من عشرين كتابًا عن الدين والفلسفة. فقد كان نقد كاروس مُستندًا على المساهمات العلمية في البحث الإنساني. وقد انتقد هجوم المعاصرين في مطلع القرن على المؤسسات ، وقد سعى كاروس للدفاع عن فكرة «الفلسفة كموضوع علمي» على عكس «ميول نيتشه المعادية للعلم» [121].

وفي حين أن التزام كاروس كان يميل إلى الفلسفة الأحادية والعقلانية (1)

---

(١) الفلسفة العقلانية: هي النظرة المعرفية التي «تعد المنطق مصدرًا رئيسيًا واختبارًا للمعرفة، أو «وجهة نظر تميل إلى

في فترة الفلسفة البراغماتية؛ فقد أشارَ هذا الأمر إلى مقاومته للاتجاهات في الفلسفة في ذلك الحين وأكسبه القليل من المؤيدِين الأكاديميين ، ولكن تميزه قد أعطاه منصة صريحة ليهاجم السلطة التأسيسية الأميركية والأوربية واكسبه سمعة كواحد من أبرز منتقدي نيتشه الأميركيين [131]. ومثل غيره من مفسري نيتشه ، لعب كاروس دور أحد هواة علم النفس ، حيث قام بدراسة الصلات والروابط بين فلسفة نيتشه وجنونه. وقد قال إن عدم استقرار نيتشه النفسيّ يعكس الضعف الفكري لفلسفته. وقد كانت مشكلة نيتشه ومعاداته للسلطة التأسيسية بسبب أنها جعلت سلطة العقل والعلم والله والحقائق هي العامود الثابت للذات ، وقال بأنه كان عليها كان أن تُمجد الفرد باعتباره حاكم نفسه الخاص ليحصل على حياة جيدة.

وقد حذر كاروس أن «**من يرفض سماع الحقيقة كمن يحرم نفسه من ينبوع مياه الحياة. سوف يعيش ويتحمل العطش لفترة وجيزة، ولكن بعد ذلك سينهار وسوف يكتسحه جفاف الجهل.. فإن ألوهيته ليست تجسيدًا حقيقيًا لله، بل هي مجرد افتراض وتمجيد ذاتي مزعوم** [141]»، وقد قال كاروس بأن جنون نيتشه يُعتبر درسًا مهمًا للمُعاصرين الذين اعتقدوا أن «الحقيقة» كانت خيالًا. لم يكن كاروس يلقي الضوء على نيتشه بحس طبيبًا نفسيّ فحسب ، بل كان يتعامل مع فلسفته كعالم فراسة (1) يقدم تحليلات على هيئة نيتشه ومظهره الخارجي وتصرفاته ، بالإضافة إلى أنه نبش ليبحث عن أدلة لتؤكد جنونه. وفي عمله لدراسة الفلسفة الأحادية عام 1899 ، عرض كاروس صورتين لنيتشه جنبًا إلى جنب تحت عنوان «احتجاج ضد نفسه [151]». فالصورة التي كانت على اليسار؛ كانت صورة نيتشه التي التقطها عام 1861 عندما كان شابًا في وضعية نابليون. وبدلًا من أن يصف كاروس الصورة بأنها التقطت قبل وقتٍ قصير من بداية مسيرته الفلسفية ، وصفها ببساطة بأنها صورة لنيتشه الشاب عندما كان تلميذًا مدرسيًا. وقد ذكَّر كاروس أن ما قد فقده نيتشه عندما كان شابًا؛ هو إيمانه القوي بالله ، فبعدما خسرَ نيتشه إيمانه بالله؛ ظهر بهيئة شاب مُبكر النضج بإحساسٍ وإيمانٍ متين بالذات الانفرادية المُستقلة. أمَّا عن وصف كاروس للصورة التي كانت على اليمين تطلب منه وصفًا أكبر وتفسيرًا أعمق. فقد كانت صورته الثانية لنيتشه عندما كان مرتديًا الزي العسكري ممسكًا السيف بصورة مائلة ، وقد التقطت الصورة في عام 1868 ، عندما كان متطوعًا في المدفعية

اعتبار المنطق مصدرًا للمعرفة أو التبرير».

(١) علم الفراسة: هو عبارة عن نظرية نفسية تستخدم لوصف شخصية الإنسان.

الألمانية.



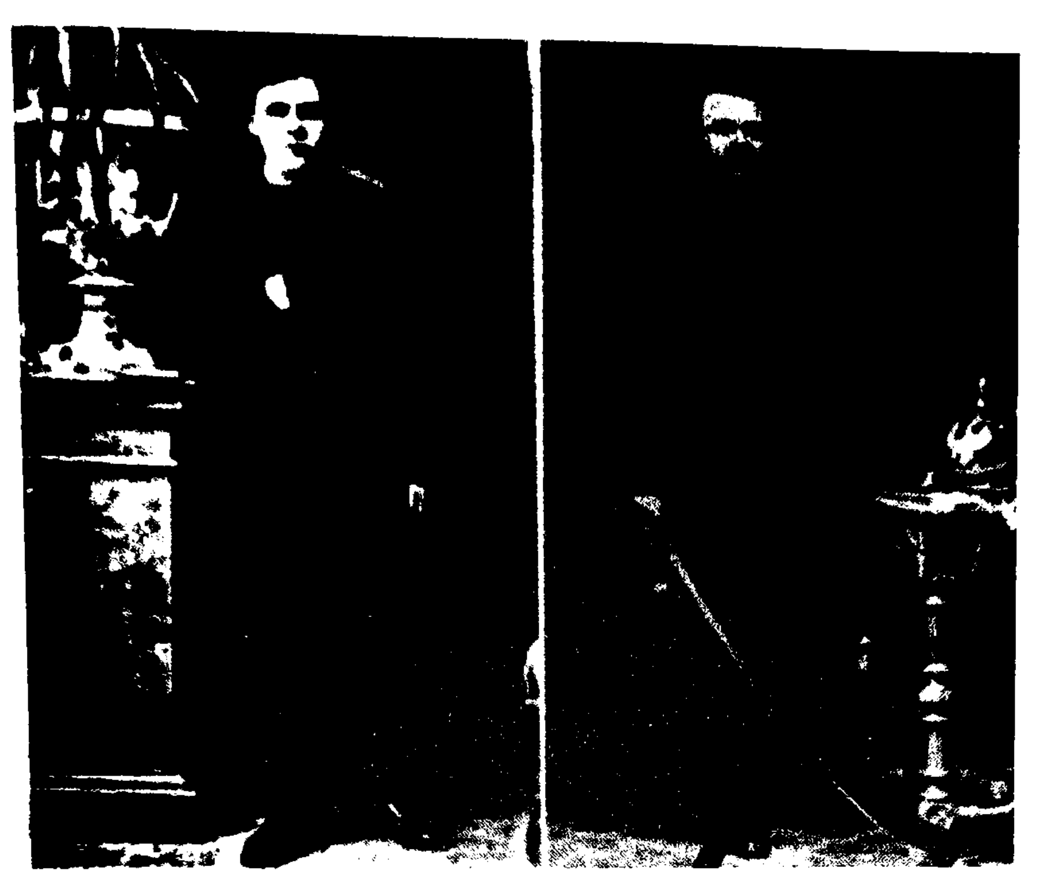
نيتشه في العشرين من عمره، قبل أن يرفض «مبادئ» الأخوية الفرانكونية.

كما هو موثق في سيرة إليزابيث فورستر نيتشه، في جزء: الشاب نيتشه (1912).

فقد استخدم كاروس هذه الصور ليثبت أنَّ فلسفة نيتشه كانت «احتجاجًا» على ضعفه. وكتب كاروس: «تُشكّل فلسفة نيتشه تناقضًا غريبًا مع عاداته في الحياة». وقد قال إنَّ نيتشه «يُعتبر نموذجًا للفضيلة ، لكنه جعل من نفسه مدافعًا عن الرذيلة ومجَّدها.» ومن ثم وصف كاروس الصورة اليمنى نفسها قائلًا: «أن نيتشه يبدو جنديًا جيدًا، فبالرغم من الانتقاد الكبير الموجه على هيئته ووضيعته في الصورة، إلا إنه ظهر بصورة رجلًا واثقًا من نفسه، حاملًا السيف بطريقة استعراضية راقية. وقد كان شاربه العسكري يظهر فن الحلاقة الإمبراطوري.. يالروعة شاربه [قالها باستهزاء] وقد كانتا عيناه مخبأة تحت النظارة وملامحه اللطيفة تخونان وتكذبان هدوء نواياه، وسلامه الداخلي. فقد كان نيتشه يلعب دور الجندي فقط، ففي الواقع كان

ليجد صعوبة في قتل حتى ذبابة [161]».

ما فشل كاروس في ذكره هو أن السيف كان ضرورة وشيء أساسيّ في أن يوضع لصورة رجل عسكريّ وأن نيتشه كان حالقًا شاربه بنمط كان يُعتبر شائعًا في ألمانيا في ذلك الوقت. وعوضًا عن ذلك ، قد قال كاروس إنَّ شارب نيتشه كان يُعبر عن فلسفته في إرادة القوّة ، إلا إن ملامحه الرقيقة أظهرت بُنيته الحساسة الهشة الحقيقيّة. وقد حاول كاروس أن يظهر التناقض بين شخصية نيتشه كرجل ، وبين فلسفته الظاهرة في كتاباته ، وحاول أن يدفع قرائه إلى السخرية من تناقض نيتشه المزعوم. ويشير لنا استخدام كاروس لصور نيتشه في تحليلاته لفلسفته إلى مدى أهمية الصورة المرئية لتفسير الآثار المترتبة والعواقب التي عكستها أفكاره عليه شخصيًا [171]. وقد تم وصفه بعده سمات ، ومنها: الشاب الذي نضج بسرعة ، البروفيسور الشاب الناضج ذو الشارب «الإمبراطوري» ، الرجل المجنون ذو النظرة الساحرة. وكل تلك الأوصاف الشخصية كانت تحمل معاني مختلفة بحسب نغمة ونبرة قراءتها. فقد دخل نيتشه الثقافة الأميركية كحدث أوروبي بمؤلفاته المُترجمة بالطبع ، لكنه تميَّز هنالك أيضًا بسبب المجموعة الكبيرة من السمات الشخصية المُطلقة عليه. ومن خلال الاعتماد على صوره المرئية ، وكتاباته النصية ، لدراسة خفاياه البشرية وشخصيته الحقيقيّة ، أظهرت الدراسات الأميركية لقرّاء نيتشه أن المُفكر كان له أهمية شخصية بصرف النظر عن فكره. ويظهر هذا الأمر بشكل واضح في مقالة الفلسفة الأحادية لكاروس عام 1907 ، في الجزء الخاص بـ «فريدريك نيتشه» ، حيث كان قد ارفق مع المقالة صورة تمثال للفيلسوف نيتشه الذي تم نحته بواسطة النحات «إم كلاين». حيث كانت المنحوتة على هيئة نيتشه جالسًا على كرسي ، مغطيًا جسده برداء ، ورأسه منخفض قليلًا بينما يحدق باهتمام إلى الأسفل.



الصورة التي على اليسار: احتجاج نيتشه ضد نفسه. عندما كان تلميذًا في مدرسة شولبفورتا عام 1861.» والصورة التي على اليمين عندما كان: «متطوعًا في المدفعية الألمانية، عام 1868».

من دراسة بول كاروس «اللاأخلاقية كمبدأ فلسفي» مبدأ الفلسفة الأحادية، يوليو 1899.



منحوتة م. كلاين، لتمثال نيتشه،

كما أعيد نشرن في بول كاروس، «فريدريك نيتشه «(أبريل 1907)

وقد لاحظ كاروس كيف أن التحليلات التي نُشرت بخصوص نيتشه سعت إلى تصويره على أنه «شخصية مأساوية» لكنه أصرَّ على أنها ببساطة صوَّرته على أنه إنسان هادئ مُتضرّر بشكل رهيب بدلًا من ذلك [181]. فلربما رفض كاروس بشدِّة تحدي نيتشه للأسس الفلسفية والأخلاقية، لكنه لم يكن غير

مبالٍ بما عاناه نيتشه في مسيرة حياته الشخصية والفكرية. فعلى الرغم من ذلك ، إلا إنه جادل ليدافع عن فهم الجمهور لمشاكل نيتشه ، والتي كانت لها قيمة تربوية لقرائه الأميركيين. ففي وجهة نظر كاروس ، قد عانى نيتشه من «التناقض بين نظرياته في الكتابة وعاداته الفعلية في الحياة.. **فقد كان أشبه بالطائر المحبوس في القفص ويغني نغمات عن الحرية..** فلم يكن نيتشه شغوفًا وراغبًا بالحصول على السلطة أكثر مما كان ضعيفًا وعاجزًا [191]!». وقد كان إحساس كاروس ممزوجًا ما بين الشفقة والسخرية ، بخصوص التناقض المتواجد في حياة نيتشه.. ما بين لغته الحادة والعصبية وما بين صحته المُهلكة ومزاجه الهادئ المتواضع ، وحتى اتسام شخصيته الواقعية بالحيوية ، وهذا ما قاله:

«إذا كان ثمة خلل أو عيب في شخصية نيتشه الأخلاقية، فهو الخير والطيبة؛ وبأن فلسفته وكتاباته تعارض وتحتج على مبادئ طبيعته الحقيقيّة. فبينما أطلق على نفسه بجرأة لقب «أول إنسان غير أخلاقيّ»، مُبررًا ومدافعًا عن مشاعره الحقيقيّة الخامدة بداخله، إلا أن هذا لم يظهر بوضوح في واقعه، فلربما في حياته الحقيقية كان ليطلق عليه فيها اسم «الإنسان الجبان»، فحتى حينما كان يرى القذارة الأخلاقية في حياته العملية الواقعيّة، كان فورًا يحس بشعور الاشمئزاز ويبتعد عنها».

فبالنسبة لكاروس ، قد كان من المُثير للسخرية بأن شجاعة فلسفة نيتشه وعجرفته لم تكن أكثر من إنكار لطبيعته النفسيّة الحقيقيّة ، طبيعته الرقيقة الحنونة والمفرطة في الحساسية [012]. وقد كان التحليل النفسي الذي أجراه كاروس على نيتشه بعد وفاته مُجرد فضول فكريّ وبالإضافة إلى أنه كان شيئًا مثيرًا للاهتمام للقارئ الأميركي. فقد كان اهتمام كاروس مُرتكزًا على تناقض نيتشه ، بين فكره الإمبراطوريّ المُتعجرف وبين شخصيته الواهنة الهادئة في حياته الحقيقيّة. وقد استند واعتمد هذا التركيز على الخطابات المُختصة بالصحة الجنسية والنفسية التي سعت إلى الربط بين النشاط الفسيولوجي (1) والرفاهية النفسية. ومع ذلك فحتى القراء مثل كاروس ، الذين كانوا معادين لتحليلات نيتشه لأسباب الانحطاط في الأخلاق الحديثة ، اتفقوا مع شعوره بأن جميع الأحكام والظروف والقرارات المُتعلقة بالحياة العامة تؤثر عليها الحالة الصحية للإنسان. فالحالة الصحية تنعكس على الحياة العامة بصورة واضحة.

---

(١) مصطلح علم النفس الفسيولوجي: يتكون من مصطلحين ، علم النفس ، وعلم الفسيولوجيا ، وهو العلم الذي يدرس العلاقة بين السلوك والأعضاء من أجل إيجاد تفسير فسيولوجي أو عضوي للسلوك الإنساني.

وقد أكَّد هذا الأمر رسالة الدكتوراه الأولى عن نيتشه التي كانت في أميركا ، بواسطة امرأة تناولت مواضيعها هذه القضايا بالذات ، وقد وضحت كيف أن الأفكار النفسية والصحة البدنية والأطباع الجنسية قادرة على أن تؤثر على الحياة بصورة عامة ، وكيف أن الخوف من الدين ومن مبدأ الفضيلة يُثير قلق المُفكرين من كلا الجنسين؛ ذكورًا وإناثًا.

وعلى الرغم من أنها لم تذكر بأن نيتشه كان «جبانًا» ولم تتناقش حتى عن «ضعفه» الشخصيّ ، أو عجزه الجنسيّ ، إلا إنها جادلت بأن أفكاره عن حقيقة الفسيولوجيا أظهرت الوعد الضائع للفضيلة. وبعد قرن تقريبًا أظهرت رسالة دكتوراه أخرى عن نيتشه ، من قبل جوهانز بروين ، طالب الدكتوراه في جامعة كلارك تحت إشراف عالم النفس الأميركي الرائد جي ستانلي هول؛ مدى انتشار هذا الانبهار بمساهمات نيتشه ومحاولاته لإثبات تطور الأساس الفسيولوجي للفلسفة. فبالاستفادة من علم النفس الفرويدي الجديد ، الذي قدمه هول ، المضيف والراعي لمحاضرات فرويد الأولى في أميركا عام 1909 في كلارك[211] ، قدم جوهانز بروين دراسة وقراءة نفسية لتحليل حياة نيتشه وفكره. وقد قال إنَّ فلسفة نيتشه لم تكن ناتجة بسبب عبقريته ، بل كانت بالأحرى نتيجة لعقل أصيب بالشلل بسبب الصدمات النفسية التي تعرض إليَّها في طفولته المبكرة؛ أو بسبب الصدمات النابعة من تشتته لحضور الجنسين التفاوتي. فوفقًا لبوين ، فإن نيتشه قد عانى من غياب حضور قوي للذكور بعد وفاة والده المبكرة. وهذا ما قاله: «**إن نشأة نيتشه في عائلة متكونة من النساء، وتوقه ورغبته بتواجد حضور الأب المُسيطر الشامخ في المنزل، قد جعله يخشى التغييرات الكبيرة الحاصلة في حياته، وهذا ما يُفسر عدم قدرته على تقديم الالتزامات العاطفية والفكرية**».

وفي وجهة نظر بروين ، كان سبب معاداة نيتشه للفلسفة التأسيسية نتيجة واضحة لتأثره

بعلم النفس الأنثوي (1) ، بالإضافة إلى ذلك ، فقد نما نيتشه إلى حد مرحلة البلوغ مبتعدًا عن العالم الخارجي ، وقد كانت صلته مع العالم الحقيقي ضئيلة جدًا ، كما لاحظ بروين وقال: «**لم يتزوج نيتشه قط، وبالإضافة إلى أنه لم يكن لديه وظيفة مستقرة، فبالرغم من كونه متعلمًا إلا أنه أمضى معظم حياته بدون أيّ واجبات أو التزامات، لا التزامات عائلية ولا مهنية**». وفي وجهة نظر

(١) علم النفس الأنثوي: هو مجال في علم النفس يتناول المواضيع النفسية التي تتعلق بالنساء من ناحية طبيعة البشر النسائية ، وما تواجهها المرأة بحياتها.

براوين ، فإن القليل الحياة التقليدية - والالتزامات الرجولية السليمة التي وجدها نيتشه بغيضة للغاية - كانت من الممكن أن تفيده بعض الشيء. فبدلاً من ذلك ، وقعت شخصيته في حفرة التناقض ما بين أسلوبه الأنثويّ الرقيق الحساس في الحياة الواقعيّة وما بين شخصيته الفلسفية الذكورية الصاخبة ، وهذا ما قادَ شخصيته إلى أن تعاني من تنافر شديد للغاية [221].

وقد كان مرض نيتشه سببًا في نشوء فلسفته ، وقد كانت هذه العلاقة؛ ما بين مرضه وفلسفته مصدر إلهام لمجال التكهنات والافتراضات ، ودائمًا ما كانت مصدرًا ألقى الضوء على تميُّز نيتشه الفكري في أميركا. فسواء كان نيتشه مجنونًا أو عبقريًا ، تم استخدام الصفتان في طريقتان؛ أما لجذب الجمهور الأميركي له ، أو لكي يبعدوه عن ثقافتهم. ومن الجدير بالذكر بأنه كان هنالك العديد من الأوصاف الشائعة لنيتشه في أميركا ، فقد وصفته المُفسرة والناقدة الأدبية لويز كولبير ويلكوكس بأنه رجل «عانى بشدة ، وقد أصيب بجرح عميق من الحياة» وقد أصرَّت على أن أمراضه الجسدية والنفسية ناجمة عن انزعاجه الشديد لثقافة حديثة مُدمرة ، ثقافة فشلت في تغذية أرواح عظيمة ورؤى عظيمة. وقد قالت أيضًا: **أن الاضطرابات النفسية التي تعرض لها نيتشه كانت ذات قيمة فكرية مهمة للغاية، لأنها عكست احتجاجًا ضد تناقص وتدني الإنسان في العالم الحديث.** وقالت لويز كولبير ويلكوكس أيضًا: قد تسعى القوى الحديثة إلى جعل الحياة أكثر راحة وأكثر سهولة ، إلا إن نيتشه وضع مفهومًا جديدًا وهذا ما قاله: **اعتقد أننا ولدنا في الحياة لكي نتحمل كل أنواع العذاب، لم نولد لكي نجعلها سهلة ولا حتى لكي نقلِّل المعاناة، بل ولدنا لكي نوسع مفاهيمنا عن الحياة، من خلال تصورها على إنها مُجهدة وصعبة، ومع ذلك تُعتبر الحياة عظيمة وجميلة وكل ذلك بسبب مصاعبها».** وقد عكست المعاناة النفسية لنيتشه جهوده البطولية لرفض اللجوء إلى الكنائس المسيحية لكي يشعر بالراحة النفسية الروحية كما هو مزعوم ، ولربما لجأ فكره إلى العدمية ، وقد صاغ هذا النزاع بكتاباته الفلسفية ، وهذا الأمر هو ما جعله طبيبًا لا يُقدر بثمن للنفوس المريضة من الفكر الشائع والأفكار المورثة التقليدية [231]. وإذ كانت احتجاجات نيتشه ضد التدني الحديث للإنسان قد جعلته يبدو غريبًا في موطنه ألمانيا ، فقد جعله هذا الأمر بأن يظهر بشكل غريب جدًا كما لو أنه كائن فضائي في الثقافة الأميركية. وقد رأى كيف أن القوى الفكرية والثقافية والجوهرية «المُتقدمة» للحياة الحديثة كان لها تأثير تراجعي وانتكاسي على حياة الإنسان الحديث. وقد عانى نيتشه ، ليس لأنه عَبَرَ إلى عالم أخلاقي جديد ، ولكن لأنه لم يتمكن من العبور؛ فقد رفض العواقب والآثار الاندفاعية الناتجة من التفاؤل

المفرط والديمقراطية والتقدمية على الإنسان في الثقافة الحديثة. فرغبة نيتشه بأن يُظهر عظمة الإنسان، وتفرده، ورؤيته الواسعة للحياة؛ سببت له خلاف مع ألمانيا في القرن التاسع عشر، فقد كان تمامًا من «غير الضروري تأكيد مدى غرابة موقفه الذهني في الثقافة الأميركية لأن الأمر بدا واضحًا تمامًا».

قد تقدَّس أميركا الفردية [(1)]، لكن التبجيل العميق للفردانية البشرية كان شيئًا مختلفًا تمامًا عما قدسوه. وقد فهم نيتشه ذلك، ولهذا السبب كان من الصعب أن تنتشر أفكاره بسهولة في الولايات المتحدة. وقد كان من المحتمل ألا تصل فلسفة نيتشه إلى الشواطئ الأميركية أبدًا لأن نيتشه كان دقيقًا للغاية ومُعقدًا للغاية كذلك، بالإضافة إلى أنه كان عبقريًا مجنونًا للغاية، وقد كان تفكيره مختلفًا بالنسبة للعقل الأميركي المُبتهج والمُتفائل [241].

- انطلاق الحركة الفكرية (النيتشوية) المتأثرة بمعتقدات نيتشه في الثقافة الأميركية.

الطلاب الذين يدرسون في الخارج والباحثون داخل البلاد، الأدباء العالميون من الحركة اليسارية والحركة اليمينية كذلك، النساء والرجال، العلماء والكُتّاب المشهورين، المُفسرون، والأوصياء على ثقافة العصر الفيكتوري، كل هؤلاء ساهموا في انتشار فلسفة نيتشه في أميركا في مطلع القرن الماضي وقد جعلوا حركته الفكرية [النيتشوية] رائدة. من خلال تعريفهم على أن نيتشه «شمس» الفكر الحديث ويُعتبر «حدث» حاسم في التاريخ الأوروبي، وبتحويله إلى أحد المشاهير، أسس هؤلاء المُفسرون الأميركيون الأوائل هيئة الفيلسوف الألماني في ثقافتهم ووصفوه بأنه ضجة فكرية كبيرة. وبذلك ساعدوا على إطلاق الحركة الفكرية (النيتشوية) المُتأثرة بمعتقدات نيتشه في الثقافة الأميركية. وقد جاءت فكرة الحركة لكي تكون بمثابة كلمات رئيسيّة لتحل محل أو لتعرف عن هذه الحركات والمفاهيم ومنها: الإلحاد، العدمية [(2)]، المذهب الرومانسي والطبيعانية [(3)]، وجاءت كمرادف للتحديات الحديثة التي تواجه الديمقراطية الأميركية والأخلاق المسيحية. وعلى الرغم من تنوع استخدامات هذا الحركة [النيتشوية]، إلا إن الحركة كانت معروفة كتعبير للتعريف عن

(١) الفردية أو الفردانية: هي موقف أخلاقي، فلسفة سياسية، أيديولوجيا، أو النظرة الاجتماعية التي تؤكد على القيمة المعنوية للفرد.

(٢) العدمية: هي رفض جميع المبادئ الدينية والأخلاقية، والاعتقاد بأن الحياة لا معنى لها.

(٣) الفلسفة الطبيعانية أو المذهب الطبيعي: هي «الفكرة أو المعتقد الذي يُشير إلى أن القوانين والقوى الطبيعية هي الوحيدة العاملة في العالم». يُصر أتباع الطبيعانية على أن القوانين الطبيعية هي القواعد التي تحكم هيكل وسلوك الكون الطبيعي، وأن الكون المتغير في كل مرحلة هو نتاج لهذه القوانين.

الذات - وكمصطلح أساسيّ في المفردات الأخلاقية الأميركية. لم يكن توقع ما إذ كانت أميركا سوف تشهد إشراقة فلسفة نيتشه يعني بأن أفكاره سوف تتدفق إلى ثقافتها. فعلى العكس من ذلك ، فقد كان بمثابة وسيلة للنُقاد لتقيم حيوية الحياة الفكرية الأميركية في مطلع القرن وصحة الثقافة الديمقراطية الأميركية. وقد شارك قُرّاء نيتشه الناقدون له وجمهوره المحب الاعتقاد بأن عبقريته ، وجنونه ، وعاطفته «البولندية» ، وإبداعه الأدبي ، كلها عوامل جعلته غير ملائم للقُرّاء الأميركيين. ووسط هذه الخلافات ، اتفق الجميع على رأي واحد وهو بأن الأميركيين كانوا واثقين جدًا من القيمة الكونية لوجهات نظرهم المسيحية البرجوازية بحيث لم يعني لهم تفكير هذا الُمفكر المناهض للتأسيسية والمعارض للدين وللديمقراطية أيَّ شيء. ومع ذلك ، فمن خلال وضع نيتشه في خانة المشاهير والمؤثرين ، وتسليط الضوء على تأثيره الأوروبي ، ودراستهم لشخصيته ، وإظهار فائدة اسمه كعقيدة و «حركة فكرية» ، أجاب أوائل النُقاد الأميركيين عن غير قصد على السؤال الذي لطالما راودهم. «هل سوف تنتشر فلسفة نيتشه في أميركا؟» وفي سؤالهم هذا قد أظهروا في الواقع بأن انتشار فلسفته كان قد بدأ بالفعل. فلم يمض وقت طويل للحصول على إجابة لجميع الأسئلة؛ مثل سؤال قد تم طرحه من قبل كاتب في عام 1910 ، وكان هذا الكاتب قد لاحظ أن «الفيلسوف فريدريك نيتشه ، حامل المطرقة ، الفيلسوف المذهل بشكل غريب» قد بدأ تفكيره في اكتساح هذا البلد ، فالانتشار المُتزايد لسيطته وحركته الفكرية يُعتبر أحد أهم الظواهر الفكرية الرومانسية في عصرنا[251].
وللتعبير عن المشاعر النابعة لوصف الموجة الأولى من نشر ترجمات نيتشه في أميركا وصف ويلبر أيربان في عام 1897 أن أعمال نيتشه تُعتبر بداية لحقبة جديدة في الأخلاق. فقد اكتشف في نيتشه مُفكرًا بمقدرته أن يهدم الأسس التي من شأنها أن تحد من قدرات التفكير الحديث وبالتالي تمنع وصوله إلى تقدم فكري. ومن شأنها أن تكون معضلة رئيسيّة في ذلك العصر والعصر المُقبل. وبعد عشرين عامًا ، استمر الشعور بالرهبة والخوف من عواقب عالم يسير على مبادئ نيتشه الأخلاقية. وقد وصف أيربان الأمر في عام 1917 وقد قال: **«تحديدًا في البحث داخل أعماق نيتشه وتساؤلنا الأبدي بخصوص تناقضاته ومزاجه وحدسه، وبخصوص سبب تعذيبه لذاته، أصبح [نيتشه] بالنسبة لنا مرآة لأرواحنا، لنفهم بواسطة فلسفته أنفسنا، فقد عكس نيتشه كلما شعر به وكتبه على الورق، وبهذا يُعتبر نيتشه مثالًا للحداثة، ويُعتبر خلاصة للحداثة كذلك، فقد استطاع أن يلخص مفهوم الحداثة بفلسفته وكتاباته وفي الوقت نفسه ختمها وهذا الأمر هو ما جعلنا نعرف وجهتنا[261].»**

وفي فكر الحركة النيتشوية ، اكتشف ايربان ، مثل العديد من الآخرين في مطلع القرن الماضي ، المشاكل الأخلاقية التي من شأنها أن تكون معضلة أساسية في القرن المقبل؛ واكتشف في نيتشه شخصية إنسانية عصرية للغاية تناضل مع القُرّاء. وقد قال ايربان أن نيتشه طرح مشاكل أخلاقية لا يمكن للمرء بالضرورة أن يعالجها ، بل يجب عليه أن يتعلم كيف سيتعايش معها.

★★★

الفصل الثاني
روح الإنسان في ظل الحداثة

«تتساءل.. أين الله؟ سأخبرك بالإجابة. لقد قتلناه - أنت وأنا. جميعنا قد قتلنا الله... ألا تسمعون ضجيج حفاري القبور الذين يدفنون الله؟ ألا تشمون رائحة تحلُّل جثة الإله المقدسة؟ فما كان مقدسًا وقويًا وقديرًا، ما كان الشيء الأعظم في العالم أجمع؛ قد نزف حتى الموت بسبب سكاكيننا وطعناتنا له؛ لقد قتلناه، أخبروني من سيمسح هذا الدم منا! وبأيِّ ماء سوف ننظف أنفسنا من هذه الجريمة؟ أخبروني أيَّ عيد كفر وأي نوع من الفعاليات المقدسة التي علينا صنعها ووضعها كتقليدٍ لنا من بعده؟ أليست عظمة هذا العمل كبيرة بالنسبة لنا؟ ألا يجب علينا نحن أنفسنا أن نصبح آلهة لنُظهر ببساطة بأننا أهل بهذا العمل العظيم وبأننا جديرين به؟ فلم يكن هناك عمل أعظم من هذا العمل في كل تاريخ البشرية. ومن أجلِ هذا الفعل فأنَّ كلًّ من سيولد من بعدنا سوف ينتمي إلى تاريخ أرقى وأرفع وأعلى من أيِّ تاريخ مرَّ على البشرية أجمع.»

فريدريك نيتشه ، العلم المرح (1882)

«لقد تخلصوا من الإله المسيحي، ويشعرون الآن بأنهم ملزمون بالتشبث أكثر بالأخلاق والمبادئ المسيحية... فهموا الأمر بصورة خاطئة؛ فعندما يتخلّى المرء عن معتقده المسيحي، فإنه بالتالي يتخلّى أيضًا عن حقه في تطبيق الأخلاق والمبادئ المسيحية».

فريدريك نيتشه ، أفوال الأصنام (1889)

«هناك أخلاق السادة وهنالك أخلاق العبيد.. في الحالة الأولى، عندما يكون الحُكام هم من يحدّدون مفهوم «الخير»، فإن الشخصية الجليلة رفيعة المقام والمُتكبرة هي التي تُعتبر السمة المميزة، وهذه الشخصية هي التي تحدّد ترتيب المناصب... فالنوع النبيل من الإنسان سيعتبر نفسه محددًا للقيم. وهذا النوع لا يأخذ رأي أحد؛ يباشر في إصدار الحكم... فهو يعتبر نفسه بأنه خالق القيم... فأخلاق السادة هي على العكس تمامًا من النوع الثاني من الأخلاق؛ أخلاق العبيد. ولنفترض أن أصحاب أخلاق العبيد هم الفئة المُعتدى عليها والمظلومة والمتألمة وغير المُتحرّرة، وهم أولئك

الذين لا يعرفون ماذا تريد أنفسهم، لكن يجب عليهم أن يستيقظوا وأن يغذوا عقولهم بالمبادئ الأخلاقية الراسخة، لكن ماذا سيكون العنصر الأساسيّ الذي سيمثل مبادئهم الأخلاقية؟ على الأرجح ستكون الشكوك المتشائمة فيما يتعلق بحالة الإنسان برمتها كتعبيرٍ لفكرهم. فلدى العبيد نظرة سلبية لمزايا القوى؛ بالإضافة إلى أنهم يملكون الكثير من الشك والجبن وعدم الثقة، ودومًا ما يقنعون أنفسهم بأن السعادة ليست حقيقيّة. ومن ناحية أخرى، فأن قيمهم الأخلاقية تلك لا تهدف إلا للتخفيف عن أنفسهم وعن أولئك الذين يعانون الشيء نفسه ليسلطوا عليهم الضوء؛ فأن الشفقة، التعاطف، الطيبة، الاجتهاد، القلب الدافئ، الصبر، التواضع، والود، كل هذه القيم والصفات الأخلاقية الخاصة بهم تُعتبر الصفات الفعالة والوسيلة الوحيدة لدعم عبء وجودهم. فأخلاق العبيد هي في الأساس أخلاق توفر الخدمات للأشخاص الآخرين وأشبه بالأداة».

فريدريك نيتشه ، ما وراء الخير والشر (1886)

يُذكر فريدريك نيتشه اليوم كمُفكر أدت إدانته للمسيحية الحديثة إلى التوتر المُتصاعد في القرن التاسع عشر ما بين الإيمان الديني والمعرفة العلمانية وأوصل المسيحية إلى نقطة حرجة للغاية. وتلقي الحكمة التقليدية الضوء على نيتشه بأنه مُلحد غير خائف من القيام بالعمل القذر لفِكر ما بعد عصر التنوير. بمرحٍ وقلبٍ قاس وقوي ، اندفع وسارَ نيتشه إلى حيث خشي كانط وداروين أن يسيروا ، ووصل إلى السماء وسحب العرش السماوي من الله ، وتأكد من أنَّ سقوط الله من العرش السماوي قد أسقط معه المبادئ الأخلاقية والروحية والنفسية للطائفة المسيحية؛ وتأكد بأنها انهارت ودُمرت بالكامل بعد سقوطها إلى الأرض. تكهن نيتشه حول سمعته بعد وفاته بنفس العبارات. وقد أدرك أن قِلة من الناس في أيامه كان لديهم آذان صاغية للاستماع إلى بشاراته السارة للتحرّر من المسيحية ، وهذا ما قاله نيتشه: «**أن أكبر مصيبة تحل على البشرية؛ هي مفهوم البشر عن الله، مفهومهم المُثير للشفقة، السخيف، الضار، فهذا المفهوم ليس مُجرد خطأ عادي، بل يُعتبر جريمة ضد الحياة أيضًا.**» وكان معاصروه الصم على وجه الخصوص قد اعتنقوا المعرفة الحديثة ، ولكنهم لم يفكروا بعواقبها على إيمانهم. فقد كان الأشخاص العصريين الأتقياء هم الذين لم يدركوا بعد أن «ما كان سابقًا مُجرد شيئًا طبيعيّ؛ قد أصبح شيئًا غير لائقًا - فأن تكون مسيحيًا اليوم أصبح شيئًا مُشينًا». لكن نيتشه أصرَّ أيضًا على أنه حتى

الأشخاص المؤمنين جدًا سوف يحين وقت يقظتهم كذلك ، وأكّد ذلك قائلًا: «إذ **كان لا يزال هنالك بعض الأشخاص الذين لم يدركوا بعد أن المسيحية قد تجاوزت فترة اعتناقها في العصر الحديث، فسيعرفون ذلك غدًا** [1].» وأصرَّ على أنه عندما سيعرفون ذلك ، فإنهم سيعترفون بفلسفته ويوثقونها كحدث ضخم في تاريخ البشرية ، وسوف يطلقون عليه أسم «الحقبة الجديدة» ، وهذا ما قاله: «**أعرف أنَّ مصيري في يوم من الأيام سيربط اسمي بذكرى شيء هائل - سيربط أسمي بكارثة لا مثيل لها على الأرض، سيكون هذا الشيء أمًا حدثًا سيُغير منظور ضمير الإنسان ومعتقداته الدينية بصورة جذرية، أمًا حدثًا سوف يمزق ويدمر التاريخ القديم وكل ما تم تصديقه وطلبه وتقديسه حتى الآن** [2]». إذا كان نيتشه قد توقع بأنه سيتم تخليد وإحياء ذكراه كقوّة لا مثيل لها ضد المسيحية ، وسيتم اعتبار فلسفته حدثًا فاصلًا وحاسمًا في تاريخ الأخلاق ، فإن قراءه الأميركيين المتدينين قد حققوا توقعاته. ففي العقود الأولى من القرن العشرين ، شارك المسيحيون من كل الطوائف - البروتستانت ، الأرثذوكس والكاثوليك ، بالإضافة إلى الليبراليين ورجال دين والعلمانيين - في خطاب ساخن حول الآثار المترتبة على نقد نيتشه الحاد على إيمانهم وآفاقه في فجر القرن الجديد. وقد هاجم النُقاد والقُرّاء الدينيون المصطلحات الدرامية التي وصف بها نيتشه نفسه و «لا أخلاقيته» ، ووصفه المعلقون الدينيون على أنه «الوحش الأسود» ، واعتبروا فلسفته أقوى تهديد فكري للإيمان انبثق من القرن التاسع عشر.

وبدأ اتباع فكر نيتشه بالازدياد ، ولذلك سارع اللاهوتيون ورجال الدين المسيحيون إلى التصرف بشأن استخدام قوته وتأثيره لإغواء المؤمنين بالملاذ الآمن للحياة المسيحية. فباعتبارهم حُكامًا تقليديين للحياة الأخلاقية ، شعروا بأنهم مهيئين بشكل خاص لتشخيص جاذبية نيتشه في الثقافة التي خارج البلاد [3]. وهذا ما تساءلوا عنه: لماذا كان الأميركيون يحاولون العثور على معنى في نصوص نيتشه المجنونة ، بينما كان يمكنهم العثور على جميع مفاتيح ثروات الحياة في الكتاب المقدس؟ فلماذا انضم المعاصرين إلى بحث نيتشه الدؤوب عن الحقيقة بينما تم العثور عليها بالفعل في يسوع؟ لم يتظاهر النُقاد الدينيون بالدهشة من أن نيتشه وجد أتباعًا بين الأميركيين الذين انجرفوا عن المسيحية واتبعوا تفكيره. ففي حماستهم ورغبتهم لفضح أتباع نيتشه الأميركيين ، قاموا بإزالة الفئات الاجتماعية الحديثة التي بسببها فقد الدين قوته وسمعته الأخلاقية. وقد خصوا بذكر الأساتذة الجامعيين ، علماء الطبيعة ، الفنانين البوهيميين ، النساء المُتحرّرات ، ونقباء المجال الذين يروّجون لمؤلفات نيتشه

الخطرة. ولكن من خلال إزالة المجالات الفكرية والثقافية التي كان يُعتقد بأنها تسيء للتعاليم والممارسات المسيحية ، لم يلق الناقدون المسيحيون الضوء سوى على المصادر الأكثر اهتمامًا بفلسفة نيتشه في أميركا ، وحاولوا تجاهل باقي الفئات الاجتماعية. وفي توخيهم الحذر ومراقبتهم للمصادر العلمانية للنيتشوية الأميركية ، قد فشل اللاهوتيون ورجال الدين في تقدير دورهم في نشر إنجيله ، فقد ساعدوا كثيرًا في الترويج له من دون درايتهم بهذا. ففي السنوات الأولى من القرن العشرين ، ساهم النُقاد الميثوديون والموحدون والمشيخيون والمعمدانيون واللوثريون والأنجليكانيون والروم الكاثوليكيون بشكل كبير في النقاش المتزايد حول نيتشه في المجلات الدينية والكُتب والمجلات اللاهوتية [الدينية] ، بل إن بعض رجال الدين كرسوا عظات [خطبًا] في الكنيسة عن حياته وفكره. وقدم لهم نيتشه مواضيعًا للتكلّم عنها.. مثل ظروف الإيمان الحديث. فقد عرض مفاهيمًا جديدة ، مثل «أخلاق السادة والعبيد» ومفهوم «السخط» ، وقد أعاد إحياء المفاهيم القديمة وبث لها الحياة من جديد مثل مفهوم «الزهد» ، وبذلك زوَّدهم نيتشه بقوّة تحليلية وقوّة بلاغية ، والأهم من ذلك ، زوَّدهم بصور تعبيرية يسهل عليهم فيها استخدامها للتعبير عن مخاوفهم. ففي بعض الأحيان كانت صورة نيتشه رمزية ، وغالبًا ما كانت واقعية ، وفي حين ما.. بدا متحجر القلب ويكره الناس ، وفي حين آخر.. بدا رجلًا صاحب عقل وحشيّ. وقد أثبتت صورة نيتشه المتعدّدة الكفاءات بأنها مورد لا غنى عنه للأشخاص العصريين المتدينين ليتصالحوا ولكي يصلوا إلى تفاهم مع الدوافع الأخلاقية المتنازعة داخل إيمانهم ما بين المسيحية والثقافة العلمانية. لقد أعطاهم نيتشه الفرصة لنفض الغبار عما أصبح بالنسبة للكثيرين قطعة أثرية من المسيحية البدائية - المسيح الدجال - واستخدامها لوصف صورته المُهدّدة للمجتمع الحديث.

لقد اعتبر قرّاء نيتشه المتدينين بأن نيتشه عدو لا مفر منه في الحياة الحديثة ، وبذلك ، ساهموا عن غير القصد في افتتان الجمهور بنيتشه في الولايات المتحدة. فمن خلال الاعتراف بأهمية نيتشه - مهما كانت ضارة - للفكر والأخلاق الحديثين ، ساعد ناقدوه المتدينين في جعل ما قد يكون أسلوبًا فكريًا عابرًا «فلسفة موثوقة». وقد أنشأت الاستخدامات المتنوعة لصورة نيتشه وأفكاره مجالًا تفسيريًا نابضًا بالحياة للأشخاص العصريين المُتدينين للتعبير عن مخاوفهم بشأن آفاق المسيحية على القرن الجديد. وقد واجه المسيحيون في مطلع القرن فلسفة نيتشه خلال فترة من الهياج الطائفي والفكري في الكنائس الأميركية. وتشهد كتاباتهم على القلق المتزايد حول تضاؤل تأثير الكنيسة على المجتمع الحديث. وقد خلق انتشار التصنيع والنمو الحضاري والهجرة

اضطرابات اقتصادية واجتماعية ، ولم يستطع حتى قادة الكنيسة الأكثر ليبرالية استيعابها بسرعة. وقد دعم الاقتصاد الرأسمالي المتنامي؛ بعض المتاجر الكبرى وقاعات الرقص لتكون بمثابة مساحات للصحبة والاستجمام لتتنافس مع خدمات الكنيسة والنوادي الاجتماعية [4]. وهذا الأمر بعث الخوف للنُقاد المسيحيين بشأن تقلص وتضاؤل نطاق وأهمية النظرة الاجتماعية للكنيسة ، وقد توقعوا أن يثبت علم الكونيات المسيحي بأنه غير قادر على تلبية المطالب النفسية والفكرية الجديدة للأميركيين المعاصرين. ووسط التأثير المتزايد للنظريات التطورية على فكر المجتمع ، والتي ساهمت في تكْوين صورة لعالم ديناميكي.. طبيعته الإنسانية في حالة تغير وتحول مُستمر ، تم سأل المسيحيين من جميع الطوائف للتوضيح عن دوام وثبات الحقيقة المسيحية في عالم يبدو أنه غير دائم وفي حالة تجدُّد مستمرة [5]. فكيف يمكننا إثبات أن إنجيلًا عمره ألفي عام ليس من صنع الأخلاق القديمة؛ وكيف يُعقل أن إنجيلًا قديمًا قد أصبح مصدرًا للقيم الحية ومنبعًا للحكم للناس في الوقت الحاضر؟ يتحدث شايلر ماثيوز نيابة عن «أوصياء الإيمان» الذين يسعون لإثبات الأهمية المُستمرة للمسيحية ، ويقول شايلر ماثيوز ، عميد كلية اللاهوت بجامعة شيكاغو والمدافع عن حركة الإنجيليين: «إن **الدين الذي لا يستطيع تلبية رغبات القلب التي لا تهدأ، والذي يجعل من الاحترام والضعف أخلاقه ومبدئه، والذي من شأنه أن يكتم البحث العلمي، سوف ينكره حتى البشر المؤمنون به بشدّة.»** لقد فهم ماثيوز أن الأشخاص العصريين المُتعطشين للغذاء الروحي والنفسي ، والأخلاق الجديدة للتعامل مع الحقائق الجديدة ، لم يعد بإمكانهم سد جوعهم بـ «قشور الأمس» الروحية [6]. وقد أعطى نيتشه للقائمين على الإيمان سببًا وجيهًا للقلق بشأن تراجع سلطة الكنيسة وآفاقها في القرن الجديد. وقدمت هجماته المُستمرة على معتقداتهم الدينية الموروثة صورة مزعجة لعالم كانت فيه حقائقهم المُستقرة مُجرد استراتيجيات بشرية لترتيب الكون المُضطرب ولإصدار الأوامر. في كِتاب بعد كِتاب ، قدم وصفًا للإيمان الذي أعتبره شعورًا وهميًا لشيء لا وجود له. وقد أشارت دراسته في علم الأنساب لعلم الكونيات المسيحي أن جميع أسس المسيحية - الإيمان بإله العليم وكلي القدرة ، وألوهية يسوع ، وفرضية الفداء والقيامة من العالم الآخر - كانت نتاج اختراع الإنسان وخياله ، وإبداعات ولِدت لتلبي الاحتياجات النفسية للإنسان. وبالمثل أدعي نيتشه أن الأساس الأخلاقي للإيمان المسيحي والعقيدة المسيحية ، الأساس الذي يحركه مبدأ حُبّ الجار ، له أصول بشرية وليست إلهية. وشدَّد مرارًا وتكرارًا على أنَّ الإيمان المسيحي والتقوى والممارسة الدينية هي مُجرد اختراعات تاريخية تحولت عبر آلاف السنين إلى اتفاقيات ثقافية.

وقبل وقتٍ طويل من إعطاء أينشتاين عن غير قصده للحداثة الدينية سببًا للقلق من أن الله لعب النرد [1] مع الكون.. قد أستطاع نيتشه من بعده أن يجلب لهم صورة لعالم مُضطرب ، مُبهم.. ولا وجود لله فيه كليًا. كما سنرى ، فإن الانخراط الديني الأميركي في أوائل القرن العشرين مع نيتشه شجع على إعادة تقييم التديُّن البروتستانتي في تلك الفترة باعتباره غارقًا في الليبرالية التقدمية. ونظرًا لهيمنة اللاهوت الليبرالي البروتستانتي في المدارس والمعاهد اللاهوتية الرئيسية والكبرى ، وبروز حركة الإنجيليين في العصر التقدمي بأميركا ، قال العلماء بأن التفاؤل المزدهر قد ميَّز البروتستانتية السائدة على الأقل حتى عام 1917 وازدهر حتى صعود أرثدوكسية جديدة عذبة في سنوات الكساد. وبالفعل ، عندما ننظر عبر الخطوط الطائفية ، لا يمكننا إنكار أن كل من الليبراليين والمحافظين تبرأوا وتخلصوا بشكل متزايد من المفاهيم القديمة للخطيئة الأصلية وعصمة الكتاب المقدس ، وتصورات ملكوت الله من منظور اجتماعي وأخلاقي بدلًا من مصطلحات الألفية [7]. ومع ذلك ، فإن علاقة البروتستانت المزعجة أحيانًا ، والممتنة أحيانًا ، والبغيضة وغير المريحة دائمًا مع نيتشه تكشف عن شكوكهم ، إن لم يكن عن تشاؤمهم الكامن حول إصرارهم على وجود إله جوهري تتجلّى إرادته في تطور الشؤون الإنسانية ، ويمكن التأكد من وجوده بمساعدة المعرفة العلمية. ورغم ذلك إلا إن نيتشه أجبر حتى البروتستانت الأكثر ليبرالية وأصحاب العقلية المتدينة على إعادة النظر في تقبلهم للمعرفة والثقافة العلمانية. ومع ذلك ، وكما قال أحد الكهنة الذين يكتبون لمكتبة «ساكرا» ، فإن «القوّة الساحرة» لهجوم نيتشه المباشر الحاد على الأساسيات المسيحية استحوذت على خيال المتدينين ، «على الرغم من عدم انتماء [نيتشه] إلى أيِّ دين». وقد اتفق مع زميله الناقد الذي قال: «لا أحد يستطيع التفكير ، والهروب من نيتشه [8].» وكانت قوّة أفكار الفيلسوف واضحة في كل مكان ، واتفق النُقاد المتدينين على أنه إذا تمكنت أيّ مؤسسة من وضع حد لما أطلق عليه «الجنون في فلسفة نيتشه» ، فالكنيسة وحدها ستكون قادرة على ذلك [9]. ولكن في إطار جهودهم للحد من انتشار وباء نيتشه [انتشار فلسفته بشكل كبير] الذي اعتقدوا أنه سيطر على الأميركيين غير المتدينين والمعارضين للأديان؛ فقد أصبح حتى الناقدين المتدينين حاملين وباء نيتشه عن غير قصد. ففي الواقع ، دخلت أفكار نيتشه إلى المخيلة الأخلاقية الأميركية من خلال المروجين المستبعد أن يرجوا له: رجال الدين [10]. وقد كان كل من رعاة العقيدة البروتستانتية والكاثوليكية

---

(١) النَّرد: لعبة ذات صندوق وحجارة وفصَّين ، تعتمد على الحظ وتُنْقل فيها الحجارة على حسب ما يأتي به الفَصُّ.

قلقين من مخاطر كاتب مُسلح بذكاء خصب، وفكر وحشيّ، إحساس تاريخي مثالي، وصوت نبوي مخيف لا يريد سوى إبادة دينهم. ومع ذلك، فإذ كانت فلسفة نيتشه تُعتبر أشبه بالسم للهيمنة المسيحية في العالم الحديث، فقد تكون أيضًا بمثابة بلسم يساعد في تقوية وتعزيز جوهر هذا الإيمان وتنشيطه. وقد استنتجوا أنه إذ أجبرتهم فلسفة نيتشه على تعريف التناقضات وأوجه التباين في جوانب المسيحية البالية، فمن المؤكد أنه قد قدم لهم خدمة لا تُقدر بثمن. ومع ذلك، فبقدر ما كانت فلسفة نيتشه مفيدة باستطاعتها جعلهم يعيدوا التفكير في مبادئ إيمانهم، إلا إنه لم يكن أيٌّ منهم على استعداد للاستغناء عن الحياة المسيحية التي احتقرها بشدة.

على العكس من ذلك (وعلى الرغم من اعتبارهم أن نيتشه يشكل تهديدًا للمسيحية الحديثة)، فقد استعملوا أفكاره بشكل خلاق للدفاع عن موضوع ازدرائه الأكبر. وبالتالي، فإن الاستخدامات الدينية لنيتشه لا تُعتبر مُجرد دراسة لقابلية نظرياته على تغير آراء الفكر الديني بقدر ما تُعتبر قصة عن كيف استغل القرُّاء المتدينين أفكاره وكيف جعلوها تتناسق بشكل خيالي مع جهودهم في إعادة فرض سلطتهم الأخلاقية الواهنة في تطور أميركا. فقد قدمت فلسفة نيتشه مساهمات مهمة في التبريرية [1] المسيحية في مطلع القرن في أميركا، وبالتالي أثبتت نفسها كمورد حاسم لتقوية الالتزامات الدينية والتغلب على الأزمات التي تواجه الدين لأنها شقت طريقها إلى قرن جديد.

- نيتشه ومشاكل الفكر الحديث

على الرغم من امتداد نطاق تقييمات أفكار نيتشه على مساحة أوسع بين المُفسرين الدينيين، إلا إن الجميع اتفق على أن فلسفته مثلت تبشيرًا أو نموذجًا أو دليلًا لمشاكل المعرفة العلمانية الحديثة. وقد صوروا دور نيتشه على أنه الفيلسوف «الشقي الرهيب للفكر الحديث»، وبأنه المُفكر الأكثر تحديًا من «بين منتقدي المسيحية المعاصرين» وبالإضافة إلى أنه «المُفكر الأكثر راديكالية [تطرفًا] في العصر الحديث [11]. فقد كانت صفات الثقافة الحديثة متجانسة مع مفاهيم نيتشه مثلما يمتزج الدخان في الهواء، ومع ذلك لم يكن هناك تفاهم جيد ما بينهما، نظريًا وعمليًا. فهل كان تعريف مفاهيم الحداثة يكمن برفض القيم المسيحية أم ببساطة بغيابها؟ هل كان الإنسان الحديث متشائمًا

(١) الدفاعيات أو التبريرية: هو أحد مجالات الدفاع (الذي غالبًا ما يكون دفاعًا دينيًا) وكان كُتّاب المسيحية المبكرة يدافعون عن دينهم ضد الانتقادات ويوصون الغرباء باعتناق هذا الدين، يطلق عليهم "المدافعون"

وعدميًا؟ أم أنه كان متفائلًا بسذاجة بشأن عالم أخلاقي لا حدود له، وبالتالي فالإنسان الحديث لا يُعتبر ناضجًا كفاية لقبول تناقضات الوجود البشري. فإن المصطلحات المُتغيرة بشكل كبير لوصف «الإنسان الحديث» و «العصر الحديث» التي عبّر عنها الأميركيون الأتقياء المُتدينين في أوائل القرن العشرين توضح كم كانت الحداثة بعيدة عن متناول أيديهم [12]. ومع ذلك، فإن ما كان بإمكانهم الاتفاق عليه هو أن نيتشه يُعتبر «أكثر من مجرد اسم، إنه نظام فكري»، «نيتشه الرؤية الكونية» [1]، «نيتشه القوّة الفكرية»، المُفكر الذي قدمت فلسفته تحديات كاسحة أكثر من الفلسفات العلمانية الأخرى التي سعت إلى تجريد الطائفة المسيحية من سلطتها [13]. ففي الواقع، حملت كتاباته أفكارًا منطقية وبديهية مذهلة، فلم تتحد كتاباته سمو الله فقط، ولكنها تحدت أيضًا جميع الادعاءات العلمية والأخلاقية للحقيقة الكونية الثابتة. فإن الأساليب المُتنازع عليها التي استخدم بها المفكرون المتدينون أفكار نيتشه للتصالح مع «الحداثة» تكشف عن شعورهم المشترك بانجرافهم إلى عالم أخلاقي جديد. وقد مكّنت فلسفة نيتشه النُقاد المسيحيين بأن يُعبّروا عن عدم يقينهم وشكوكهم بشأن عاداتهم ومعتقداتهم ومبادئهم الموروثة؛ وجعلتهم يفكرون في آفاقهم المستقبلية وسلطتهم على الحياة الجيدة. وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا متأكدين دائمًا من كيفية فهم ظاهرة الحداثة، إلا أن انتشار فلسفة نيتشه في أميركا أشارَ إلى أنه سيتعين عليهم التصرف بسرعة لإعادة بناء حطام الكنيسة إذا أرادوا لها البقاء والازدهار بالفعل في القرن العشرين. وتظهر أوجه الغموض حول العناصر المكونة للفكر الحديث في مناقشات فلسفة نيتشه. وقد واجه النُقاد الدينيون صعوبة حول التسمية الفلسفية المناسبة لفلسفته. وقد تم وصف فكره بدلًا من ذلك؛ ووصفوه على أنه فِكر واقعي، ذاتي، نسبي، إيجابي، تاريخي، اسمي، ظاهري، أحادي، شاعري، إلحادي، غير أخلاقي، براغماتي، يمل إلى مذهب اللذة [2]، والأبيقورية [3]، الزهد، والرواقية [4]، وأحيانًا العديد مما سبق، أو

---

(١) رؤية كونية أو رؤية العالم: مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية ليدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والأبستمولوجيا وتشير إلى طريقة "الإحساس وفهم العالم بأكمله"

(٢) مذهب اللذة هي مدرسة فكرية تعتقد بأن المتعة هي القيمة الجوهرية. وبشكل مبسط إنها تسعى لتحقيق أقصى قدر من المتعة للساعي وراءها.

(٣) الأبيقورية أو المذهب الأبيقوري: يُنسب إلى الفيلسوف اليوناني أبيقور الذي أنشأه وقد ساد لستة قرون، وهو مذهب فلسفي مؤداه أن اللذة هي وحدها الخير الأسمى، والألم هو وحده الشر الأقصى.

(٤) الرُّواقيّة هي مَذهَبٌ فَلسَفيٌّ هلنستيٌّ أنشأه الفيلسوفُ اليونانيُّ زينون السيشومي. وتندرج الرواقية تحت فلسفة الأخلاقيات الشخصية التي تُستَمَدُّ من نظامها المنطقي وتأملاتها على الطبيعة. وفقًا لتعاليمها، فإن الطريق إلى اليودايمونيا (السعادة أو الراحة الدائمة) يكون بتقبل الحاضر، وكبح النفس من الانقياد للذة أو الخوف من الألم.

كل ما سبق.

ومع ذلك، كان هناك اتفاق عام على أن فلسفة نيتشه جسَّدت نبض الفلسفات والعلوم العلمانية في القرن التاسع عشر، وقد أجبرت فلسفته على إعادة تقييم جذرية وحادة لسلطة الكِتاب المقدس على الحياة الحديثة. ويكشف الجدل حول المصطلحات أنه في حين أن العديد من النُّقاد كانوا قد فهموا الحداثة على أنها تسمية أخلاقية لا فترة زمنية، فلهذا السبب لم يكن هناك توافق في الرأي حول فهمها. وعلى الرغم من أن النُّقاد البروتستانت من جميع الطوائف الرئيسيّة كانوا قد ناقشوا الأبعاد الفكرية للحداثة، إلا أن اللاهوتيون البروتستانت المحافظون هم الذين سعوا إلى وصف وتعريف مقدرة نيتشه في أن يجسِّد السمات المُقلقة للمعرفة العلمانية. وتعكس الجهود المبذولة لدمج فلسفة نيتشه مع النظرة البروتستانتية للعالم تقليدًا طويلًا لإصلاح مبادئ علم اللاهوت ولاستخلاص الرؤى والنظرات الثاقبة من العلوم الطبيعية والإنسانية لغرض الإصلاح العقائدي والأخلاقي [14]. فمُنذ بداية العصر الحديث، أكَّد التقليد اللاهوتي الإصلاحي على أهمية التجربة الحسية الفردية والعقلية لدراسة التصميم الإلهي للكون. وفي القرن التاسع عشر، عكست التطورات في نقد الكتاب المقدس جهود البروتستانت الليبراليين المتواصلة لجعل التقدم والتطور في الفلسفة قابلًا لخدمة عقيدتهم وإيمانهم [15]. وقد استمر هذا الود مع المعرفة العلمانية في القرن العشرين حيث حاول النُّقاد البروتستانت دمج فكر نيتشه مع نظرتهم الدينية للعالم. ومع ذلك، فإن البروتستانت المُحافظين، على وجه الخصوص، استخدموا نيتشه كطريقة للتشكيك في هذا الود طويل الأمد. وأوضح البروتستانت المحافظون بأن تاريخ نيتشه وطبيعته هي التي ميَّزت اتجاهات الفِكر الحديث التي سعت إلى خرق سلطة الإنجيل المقدس. وقد أوضح جورج إس. باتون، أستاذ الفلسفة الأخلاقية في جامعة برينستون والمُساهم المُنتظم في حصن اللاهوت المشيخي (1) المحافظ، في مجلة برينستون اللاهوتية، بأنه لا يجب على اللاهوتيين إخضاع المسيحية للمطالب الفكرية الخيالية للعصر، فإن «اللاهوتيين الأرثوذكس» لا يمكنهم تجاهل آثار وعواقب هذا «الفيلسوف الرائج». فبصفته أبن فرانسيس لاندي باتون، عالم اللاهوت المحافظ والرئيس السابق لجامعة برينستون الذي تم إقناعه بالاستقالة بسبب مهاراته الإدارية الضعيفة من قبل أمناء الجامعة من غير رجال الدين (وحل

(١) المشيخية أو النظام المشيخي أو البريسبيتاريّة: تشير إلى عدة كنائس مسيحية تتبع تعاليم العالم اللاهوتي البروتستانتي جون كالفين وتنظم تحت حكم مجالس شيوخ بشكل ديمقراطي. فيوجد في كل مجمع دورة مكونة من شيوخ حاكمين وشيوخ معلمين.

محله الشخص العادي وودرو ويلسون) ، وسعى باتون الأصغر للاستمرار في تقليد والده في محاربة قوى التحرُّر في اللاهوت.

وأشارَ باتون إلى أن أهمية نيتشه بالنسبة لعلماء اللاهوت لم تكن بسبب عداءه وحقده للمسيحية في حد ذاتها ، بل بالأحرى بسبب تشكيكه في المعايير الأخلاقية المسيحية. وقال باتون بأن مناقشة نيتشه لأصل القيم المسيحية في علم الأنساب وضحت كيف أن التاريخ الذي قاده ليصل إلى المنطقية ، مكّنه من «الطعن والتشكيك في صحة جميع الأفكار الأخلاقية من خلال تتبع أصلها» ، فمشكلة نيتشه ، كما هو الحال مع كل أولئك الذين وقعوا في غريزة البحث في علم الأنساب ، هي أنه لم يستخدمه لفهم سلطة الكتاب المقدس بشكل أفضل ، ولكنه أستخدمه ليزعزعها. ومن خلال قوله إن المبادئ والقيم الإلهية لها أصل بشري ، يظهر لنا نيتشه بأنه لم يسع فقط لانتقاد القيم الأخلاقية المسيحية ، بل سعى أيضًا إلى «التشكيك في قيمة هذه القيم.» وبعد أن جرَّد نيتشه القيم المسيحية من أي أصول إلهية ، لم يكن أمامه أي ملجأ سوى العودة إلى الأساس البيولوجي للأخلاق ، أو إلى هاوية اللاأخلاق. فعلى الرغم من أن باتون قال بأنه من المهم لعلماء اللاهوت المحافظين أن يحافظوا على انسجامهم مع التطورات المطروقة في الفكر العلماني الحديث ، إلا أن مثال نيتشه قد أظهر لهم لماذا ينبغي عليهم تجنب خطأ البروتستانت الليبراليين ، الذين سعوا إلى هذا الانسجام [16]. وقد أدرك عدد من القراء المتدينين لنيتشه أن دافعه التاريخي الراديكالي قد كان تحديًا للمعرفة والأخلاق. فحتى البروتستانت الليبراليين ، وطائفة الموحدين مثل تشارلز سي إيفريت ، عميد كلية اللاهوت غير الطائفية في جامعة هارفارد ، الذي كان لطالما حريصًا على إبقاء علم اللاهوت على معرفة بالتطورات في المجالات الأخرى التي تدرس المبادئ الأخلاقية والطبيعية ، قال بأن فلسفة نيتشه جعلت الأمور صعبة الاستيعاب على اللاهوت. فبعد كل شيء ، لم يكن نيتشه ملحدًا عاديًا: «فقد استطاع أن ينكر المبادئ الأخلاقية والقيم التي أمرت الإنسان بتبجيل الأفكار الوهمية الموروثة والخضوع لها.» فلم يكن حدث نيتشه المُثير للقلق هو تحديه لمفهوم أن شعبًا ما أو دينًا ما لديهم مفهوم محدود للحياة ، ونظرًا لانزعاجه تجاه كل الطوائف ، إلا أنه تحدى فكر الإنسان الثابت المحدود الذي قاد البشر إلى تلك المفاهيم الخاطئة. وهذا التحدي لفكر الإنسان الثابت المحدود هو الذي جمع الفلسفة مع الدين. وإن مطلق الفيلسوف وإله الدين يعتبران شكلان مختلفان للشيء نفسه. لكن في فلسفة نيتشه ، فحتى العلم انحرم من أن يكون مبدأ أساسيّ. ووصفه بأنه مُجرد صيغة أخرى من التوحيد الذي يؤمن بأن الحقيقة واحدة. وهكذا ، من خلال فصل

الدين والعلم عن كل الضرورات الإلهية والجوهرية ، قال إنه بذلك لم يحرمهم فقط من سلطاتهم الإجبارية على الحياة الأخلاقية ، بل أكَّد أيضًا أنه لا يمكن لأي مجال من البحث أن يقدم «الحقيقة المطلقة» التي بإمكانها بناء أساس حياة أخلاقية متعاونة [17]. وقد اتفق الليبراليون والمحافظون [1] على أنه ربما كان لدى الكنيسة الكثير من الأعداء عبر القرون ، لكن لم يهدد أي منها أسس الحياة المسيحية كما فعل نيتشه. بسبب ادعاءاته المُثيرة للقلق حين قال بأنه بمجرد أن ينتهي زمان المُعتقد الديني ، سوف ينتهي زمان المبادئ أيضًا. وقد تم تعيين نيتشه كمُتحدث باسم النُقاد المعاصرين «الذين رأوا أن الأخلاق المسيحية ليس لها أساس صخري باستثناء مبادئها» ، وقد قال أحد الكُتّاب في ذلك العصر بأن نيتشه كان على حق: **بدون الإيمان بيسوع المسيح كمخلص، فإن أخلاق المسيحية لا معنى لها.** وكما لاحظ نيتشه ، قد سعى العلمانيون العصريون إلى تمجيد مبادئ الإنسانية والديمقراطية مع التخلّي عن الإيمان المسيحي الذي نشأوا عليه. وهكذا ، فإن الليبراليين العصريين هم الذين أثبتوا بأنهم كانوا مترددين أكثر من الأصوليين [2] ، فقد كانت نظرتهم الأخلاقية للعالم مبنية على كذبة: **لأنهم تخلّوا عن ميتافيزيقيا المسيحية، ولكن لم يتخلوا عن أخلاقها ومبادئها، مفترضين أنها أساس ثابت عالمي.**

وعلى الرغم من أن مناهضة نيتشه للتأسيسية لم تكن جيدة ، لكنها على الأقل كانت متسقة منطقيًا: فالأخلاق المسيحية بدون الإيمان المسيحي شيء غير متحمل ، وغير قابل للاستمرار [18]. وقد استنتج النُقاد الدينيون أنه إذا كان نيتشه رائد التطورات في الفكر الحديث ، فمن الواضح أنه كان هناك الكثير ليوضحه للعقل المسيحي. وقد وصف رجل الدين المشيخي الجنوبي وعالم اللاهوت توماس كاري جونسون بأن «النيتشوية» تُعتبر «مذهب حديث» مذهب جذاب ومغري لكنه منحط وفاسد ، فقد استبدلت عن طريق الخطأ قشور المعرفة العلمانية بجوهرية الكتاب المقدس. وقد قال جونسون بأن مشكلة نيتشه كانت أنه كان يمارس قتال الظل [3] مع المسيحية ، وقد سخر من «صورة الله» والأخلاق المسيحية التي ورثها من «العوامل الخارجية التي لا روح لها». وقد أدان نيتشه بأسلوبه الخاص الأخلاق الموروثة بصرف النظر عن الإيمان ،

---

(١) المحافظون أو حزب المحافظين والاتحاديين: هو أحد أحزاب المملكة المتحدة ينتمي ليمين الوسط.

(٢) الأصولية: هي اصطلاحٌ سياسي فكري مستحدث يشير إلى نظرة متكاملة للحياة بكافة جوانبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية نابعة عن قناعة متأصلة نابعة عن إيمانٍ بفكرةٍ أو منظومة قناعات ، تكون في الغالب تصوراً دينيًا أو عقيدةٍ دينية.

(٣) قتال الظل: ويعني القتال الوهمي؛ وهي الحالة التى بها يكون الجسم والعقل مهيأ لوضعية القتال الطبيعى حيث تصل بالشعور إلى أنك في القتال الحقيقي.

لكن خطأه كان هو بأنه افترض أن المسيحية الحديثة للبروتستانتية الليبرالية في القرن العشرين لا تحتوي على أيٍّ من حقائق الكتاب المقدس. رغم أن جونسون قال بأن «نيتشه هو رسول التحرُّر الإيجابي للعصر الحديث» ، إلا إنه رأى فيه أيضًا «عدوًا» ساعد «التحرُّر السلبي» للأخلاق الحديثة على «أن ينتشر». وقد كان الخطأ الذي ارتكبه نيتشه يتخلص في ضخ القوى الإلهية على السلطة البشرية بدلًا من المسيحية ، وبالتالي أظهر هذا أنه حتى الفكر الحديث يُعتبر في النهاية تفكيرًا فظًا. وقد كانت قيمة درس نيتشه ، هو بأنه أظهر للمسيحيين المُنحدر الزلق للفكر الحديث؛ موضحًا لهم لماذا «يجب فصل الكنيسة عن العالم بشكل تام» [19]. وبغض النظر من صورة التفاؤل للتطور في أوائل القرن العشرين وسط البروتستانت الرئيسيين ، إلا إن الاهتمام الديني بنيتشه بين المحافظين والليبراليين يُظهر تناقضًا مُستمرًا حول مكانة المعرفة العلمانية في اللاهوت البروتستانتي الحديث. وهكذا ، ساهمت أفكار نيتشه المُتطرفة على انتشار الإلحاد والفلسفة التاريخانية (1) والطبيعانية ، وساهمت في زيادة النقد للبروتستانتية في أوائل القرن العشرين وكذلك لتطبيع الأخلاق المسيحية. ولكن كما أظهرت الجدالات حول نيتشه ، فإن المعضلة الدينية التي واجهت البروتستانت المعاصرين لم تكمن فقط في التوتر ما بين الدين والعالم العلماني ، بل كانت تكمن أيضًا في المناشدة الروحية للعقيدة الأرثوذكسية اللاهوتية والليبرالية داخل البروتستانتية نفسها. في حين أن التزام الأرثوذكسية بمبدأ الحقيقة الكونية الثابتة والمبادئ المورثة اثبت بأن هذا الالتزام غير متوافق مع وجهات النظر الحديثة لعالم حيوي ، فإن الليبرالية بالغت في تقدير الحُرية في عالم يتطور ثانية بعد الأخرى ، وفشلت في تقدير الفوائد النفسية للإيمان في عالم أخلاقي مُستقر. وبينما كان الأشخاص العصريين المتدينين يسعون إلى الصمود لتأكيد الحقائق الجوهرية الأساسية الموجودة في الأرثوذكسية ، ظهر التساهل الموجود في البروتستانتية الليبرالية ، وقد بدا من الصعب التوفيق بين الاثنين. وكما وضح وأظهر قرّاء نيتشه المتدينين ، بأنهم لربما كانوا يتوقون إلى الحُرية الحديثة أكثر من رغبتهم بالوصولِ إلى الحقيقة ، لكنهم بدأوا بالتساؤل عما إذا كانوا بحاجة إلى الحقيقة أكثر من الحُرية. وقد شارك أيضًا قرّاء نيتشه الكاثوليك والبروتستانت الليبراليين شعورهم بالقلق بشأن تأثيره على اللاهوت الحديث. على الرغم من النطاق الواسع لتفسيرات فلسفة نيتشه ، إلا أن ردود

(١) التاريخانية: كان هدفها في أن يتم التعبير عنه أحيانًا بأنه طلب للاستقلال: التاريخ يجب أن يحكم نفسه ، ويتبع قوانينه ، ومعاييره الخاصة ، ويجب ألا يقبل التدخلات الخارجية ، سواء جاءت من سلطات سياسية أو دينية أو من مجالات أخرى.

أفعال قرّاءه المتدينين على فلسفته أظهرت خوفهم من العواقب المُترتبة لأفكاره على المبادئ التاريخية والجوهرية في الفكر الحديث. ومع ذلك فقد اتفقوا أيضًا على أن انتقادات نيتشه لا يمكن أن تستمر من دونِ إجابة. وكما قال باتون: إن نيتشه «**لمس الجرم السماوي بكل سرور، دون خوف، ودون احترام اخترق قدس الأقداس. ولن يكون باستطاعة أيٍّ أحد قمعه أو إسكاته**». وإذ كانت المسيحية الحديثة تأمل في التغلب على اعتداءاته التي لا حدود لها ، فإن نيتشه «يجب أن يتم فهمه في المقام الأول ، ولا يجب أن يتم تجاهله أو دحضه». (أي أنكاره أو رفضه) وأضاف باتون قائلًا: إن «**نيتشه نفسه يقول عندما ينكر المرء شيئًا يضعه باحترام على الجليد ليتجمد حتى يموت، لكن لا يمكن لأحد أن ينكر نيتشه بوضعه على الجليد باحترام، لأن نيتشه لديه الكثير من الحيوية والنشاط الذي يصعب تجميده حتى الموت** [20]». وبالتالي اتفق القساوسة واللاهوتيون الأميركيون على مضض مع تأكيد نيتشه حين قال «**إن ما لا يقتلني يجعلني أقوى**»، وقبلوا تحدياته لدينهم كفرصة لإعادة إحياء الإيمان المسيحي [21]. لكنهم اتفقوا أيضًا على أن المعركة من أجل الوصول إلى روح أميركية حديثة كانت لعبة ناتجها صفر. فالاميركيون العصريون كانوا سيقفون أمَّا مع نيتشه أو أمَّا مع المسيح.

– اعتذار الكاثوليكية بصورة غير مباشرة

على الرغم من أن انتشار نيتشه وسط القُرّاء الدينيين لم يسير بسلاسة بين جميع الطوائف تقريبًا ، فإن النُقاد الكاثوليك في أوائل القرن العشرين انتقدوا بشدّة هجماته على المسيحية. ومثل العديد من نظرائهم البروتستانت ، اتهموا نيتشه بأنه مُفكر كاذب ومحتال يمكن لفلسفته المغرية أن تُدمر عقول الأبرياء ، ووصفوه بإبليس العصر الحديث الذي أجرى صفقات مع المسيحيين المُهمشين المُستعدين للتخلّي عن الحياة الأبدية من أجل الحصول على حياة غنية باللذات الأرضية. ومع ذلك ، فقد وجدوا أن فلسفته مُفيدة أكثر مما تشكل تهديدًا ، لأنها جسَّدت الدوافع المُضللة للفلسفة الطبيعانية والنسبية (1) في الفكر التأملي التخميني الحديث المعادي للتعاليم الكاثوليكية.

وقد خلق انخراط الكاثوليكية مع فكر نيتشه ، قلقًا جديدًا بشأن أثار الفكر الحديث على التقوى والممارسات الدينية ، وقد قلقوا بشأن مستقبل الكاثوليكية

(١) النسبية: إحدى وجهات النظر الفلسفية التي تنحو إلى أن قيمة ومعنى المعتقدات الإنسانية والسلوك الإنساني ليس لها أي مرجعية مطلقة تقوم بتحديدها.

الرومانية في أميركا الحديثة. وعلى غرار قرّاء نيتشه البروتستانتيين الأتقياء، ركّز المفسرون الكاثوليك على انتقاداته حول طبيعة المبادئ الأخلاقية المسيحية التي فات أوانها في العالم الحديث.

«**هل انتهى زمن العقيدة؟**» سأل قارئ كاثوليكي هذا السؤال ردًا على تحديات «المفاهيم العصرية في يومنا هذا»، والتي كانت تنظر إلى المعتقدات والمبادئ الدينية على أنها «لا تزال حية ومستمرة رغم أن زمانها قد أنتهى» فليس من الطبيعي أن تستمر هده المبادئ في عالم يسعى إلى الحداثة، في عالم ضائع ومتشتت تمامًا ما بين التطور وما بين السير على نهج الدين [22]. وعلى الرغم من عدم اكتراثهم بتحديات التطور العصري بالنسبة للكاثوليكية الرومانية، فقد قالوا بأن مسألة الأهمية اللاهوتية نفسها تعكس الاتجاه المُدمر في الفِكر الحديث لرؤية أن المعرفة والقيم تُعتبر شيئًا قابلًا للتغيير ومتفاوت وحديث. فلم تكن مشكلة الكاثوليك هي أن إيمانهم كان مبالغًا فيه بسبب المشاكل الحديثة، ولكن المشكلة كانت هي أن الأشخاص العصريين كانوا على استعداد كبير لاستبدال الفلسفة الطبيعانية بالدين الخارق للطبيعة، واستبدال مفاهيم التخمين والتكهن بالأسس الواقعية البناءة. لقد سُروا وابتهجوا بإصرار نيتشه على أن روحانيات المسيحية كانت أساسًا واهيًا وضعيفًا للغاية للأخلاق المسيحية، وبالتالي استخدموا نيتشه لنقد الميول التحررية في البروتستانتية لفصل الأخلاق عن الدين. وكما قال أحد الكتّاب للمجلة الأميركية الكاثوليكية: «**الموقف الليبرالي المُنتشر، الذي يُظهر بأنه في كل طائفة يتواجد هنالك جزء معين من العقيدة الأساسية التي باستطاعتها جمع كل البشر، يبدو أن هذا الأمر يفي بالغرض للمتدينين.. ويبدو بأنه جيد ويتسم بالتسامح؛ لكن المشكلة في هذا الأمر هو بأنه هراء مطلق وكلام فارغ** [23].» وقد أصرَّ مفسرو نيتشه الكاثوليك على أنه فقط أولئك الذين يأسرهم غموض الفلسفة التاريخانية والطبيعانية هم وحدهم من يقعون فريسة للتحدي المُتمثل في أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن تكون لها صلاحية دائمة ولا يجب أن تستمر في هذا العالم العصري. وقد كانت رسالتهم واضحة: إذ كنت تلتزم بمبادئ الكنيسة الحقيقية، فإن انتقادات نيتشه لن تؤثر على أيمانك ولن تُشكل مشكلة. وقال النُقاد الكاثوليك الأميركيون أن فلسفة نيتشه تُعتبر فرضية تعكس الخلّل الأساسي الموجود في الفكر العلماني في القرن التاسع عشر؛ وأن الإيمان في العالم في حالة تغير مُستمر. فمن خلال تقديم كون مُتغير، ومن خلال توقع إمكانية حلّ المشاكل الأخلاقية بواسطة القوى الفكرية الكامنة للإنسان بدلًا من اللجوء إلى مصادر خارجية، وضع الليبراليون الحديثون أنفسهم أمام مشاكل القوانين

الأخلاقية المتضاربة التي تفتقر إلى السلطة التشريعية. وقد عبَّر الكاتب والكاهن توماس جيه جيرار عن مشاعره تجاه القيادة الكاثوليكية للحياة، مُشبّهًا إياها بـ «النظريات الحديثة» الأشبه بـ «الكارثة الأخلاقية»، وبـ «المرض الراديكالي» الذي يهدم القواعد الأخلاقية والفكرية للمعاصرين [24]. وبالتالي أكَّد مفسرو نيتشه الكاثوليك بأنه على نحو ساحق بدا أن الأشخاص العصريين المتدينين؛ الذين يتقبلون هرطقة الكون المُتغير؛ هم الأشخاص الذين يشعرون بالضغط بالتزامهم باللاهوت وبالمبادئ الدينية. فهؤلاء الأشخاص لا يمتلكون مبادئ ذات أساس صلب، وبالتالي لا يكون هنالك لديهم أيَّ رد على نيتشه، الفيلسوف الذي قد «محى وأباد» المسيحية بكل سرور معتبرًا إياها مجرد «نفايات متراكمة» عبر القرون. فإن الحداثة» تفقد كل بريقها ورعبها بمجرد أن تتعرف الروح الباحثة على ما كان منذ زمن طويل موجودًا في «مؤسسة واحدة، في جميع أنحاء العالم، معصومة، غير قابلة للتدمير»، ثابتة لا تتغير من الحقيقة الموحدة: الكنيسة الكاثوليكية [25].

وقد كان هناك نقاد كاثوليك لمواضيع وفلسفة نيتشه بصورة عامة، ولم يكن أيَّ منهم مثيرًا للجدل مثل مود بيتري. فقد قدمت مود بيتري الراهبة البريطانية من الطائفة الرومانية الكاثوليكة والمؤلفة غزيرة الإنتاج، تقييمًا تقديريًا رائعًا لفلسفة نيتشه بالنسبة للمسيحيين القائمين على المسيحية [أي المسيحين الذين اتخذوا من المسيحية منهجًا في الحياة]. كتبت عن نيتشه سلسلة مكونة من ست مقالات واسعة الانتشار في عامي 1905 و1906 لمجلة «العالم الكاثوليكي» دورية باوليست.. في ولاية نيو جيرسي [26]. وقد حلَّلت وجهات نظر نيتشه للدين، الفن، الأخلاق، وشخصيته الإنسانية، بالإضافة إلى شخصيته في الواقع وأسلوبه الأدبي، وقد شكَّلت تحليلاتها لنيتشه أقدم التحليلات الكاثوليكية له وأكثرها تميزًا وجاذبية، وقد حازت على اهتمام وإعجاب القراء الأميركيين المتدينين وغير المتدينين على حدٍ سواء. وحتى الملحد إتش إل منكن أشادَ بجهودها «لإنقاذ نيتشه من سوء فهم النُقاد المسيحيين»، مشيرًا إلى أن تحليلاتها كانت من «أفضل» التحليلات التي «صادفها على الإطلاق [27]».

وقد استمر اهتمام بيتري بدراسة وتحليل نيتشه، حيث قامت بترجمة شعره إلى اللغة الإنجليزية في عام 1910 من كتابه «العلم المرح» تحت رئاسة وتحرير أوسكار ليفي. وفي الواقع، استمر نيتشه في تكوين وصقل صورتها الدينية حين كانت منغمسة في الكتابة عن الإيمان الكاثوليكي الروماني وعلاقته بالعلوم الحديثة والفكر السياسي والتساؤل الأخلاقي. وتُعتبر مقالاتها مهمة لا فقط لتحليلها لرؤية نيتشه الأخلاقية، ولكن أيضًا لأنها وضحت سبب تراجع وارتداد

خصومه الكاثوليك عن فلسفته. بالأخص في تحليلها لـ «معاداة الأخلاق» لدى نيتشه ، فقد أدركت بيتري سمات فكره التي تهدّد المتدينين. ومن ناحية أخرى ، قد دعت فلسفة نيتشه إلى الابتعاد التام عن الحقيقة الموحدة. وقد عارض نسبية المعرفة ، ووصفها بأنها منحازة ومؤقتة وحتى استبدادية وظالمة. ومن خلال تجريد نيتشه للحقيقة الموحدة والله من هيبتهما ، تحدى أيضًا المفهوم المسيحي لعالم يتمتع بالمفاهيم الإلهية ، التاريخ الملفق ، المبادئ الأخلاقية الموروثة ، والسببية [1]. ومع رفضه للسببية ، استغنى نيتشه أيضًا عن «نظام الأخلاق بأكمله» ، فقد قال إن نظام المبادئ الأخلاقية يمنع الإنسان من التمييز وهذا ما قاله حرفيًا: «**عندما نتحرك بأنفسنا، يختلف الأمر كثيرًا عندما تكون الأشياء الأخرى هي التي تحركنا**». وقد وصف نيتشه العالم عندما كانت فيه المبادئ الأخلاقية الموروثة والأديان أساسًا للحياة وقد قال بأنها مُجرد قصص خيالية وأن المبادئ المسيحية قيَّدت إرادة القوّة. وقد وصفت بيتري نظريته عن الأخلاق السائدة الموروثة على أنها نظرية «الأنانية العارية» ، أي «إنكار المسؤولية والابتعاد عن الشعور بالذنب والخطيئة» ، لأنه «كان يعتقد أن الأخلاقيات الثابتة الموروثة النابعة من الدين تخلق مبادئ ترعب المرء ، وبالتالي فهي تصنع إنسانًا غير قادرًا على ارتكاب الخطيئة [28]. ومن خلال تحدي نيتشه لوجود الله والحقيقة الموحدة والغرض من المبادئ الأخلاقية ، بدا أنه أباد كل نظريات المسيحية. وقد نُشرت دراسات بيتري التي تناولت بالتفصيل هجوم نيتشه الفلسفي على المسيحية قبل اندلاع «خلاف الحداثة» في الكنيسة الكاثوليكية على الصعيد الدولي. وسلَّطت مقالاتها الضوء على جوانب الفِكر الحديث التي أثارت غضب الكاثوليك في مطلع القرن. فإن اهتمامها بقيمة نيتشه بالنسبة للكاثوليك العصريين دَلَّ على أنهم قلقوا من فِكر المتعلمين المثقفين ، ودَلَّ على أنهم حرصوا على أن يمزجوا التفكير الديني مع المعرفة العلمية بنمط جديد. وقد كانت بيتري شخصية بارزة في الحداثة الكاثوليكية دوليًا وكانت صديقة وكاتبة للسيرة الذاتية لإثنين من أهم الشخصيات في الحركة ، ألفريد لويس من فرنسا ، وجورج تيريل من إنجلترا. وكانت هي نفسها تشكل قوّة رائدة في محاولة الوصول إلى التوافق والانسجام ما بين اللاهوت الكاثوليكي الروماني والأفكار التي تنتقد الكتاب المقدس؛ مثل اتباع داروين ، والبراغماتية. وقد حاول الأشخاص العصريين إعادة صياغة العقيدة الدينية التي كانت على عكس

---

(١) السببية أو العلية ، والتسبيب: هي موضوع فلسفي وبشكل أخص في فرع فلسفة العلوم تعني بالعلاقة بين حدث يسمى السبب وحدث آخر يسمى الأثر ، بحيث يكون الحدث الثاني نتيجة للأول.

العقيدة العلمية ، وقد أكَّدوا أن **عقائد الكنيسة ليست من أصول إلهية، بل هي نتاج تفسير الإنسان للكتاب المقدس.** وبالإضافة إلى ذلك ، أكَّدوا على أهمية التجربة الحسية على السلطة العقائدية كذخيرة للبصيرة الدينية ، وبأنها فكرة جعلتهم قريبين بشكل خطير من اللاهوت البروتستانتي الليبرالي. وقد جسَّدت الفلسفة التاريخانية الراديكالية لنيتشه سمات الفِكر الحديث التي تمت إدانتها في رسالة البابا بيوس العاشر عام 1907 ، تحت عنوان «إطعام القطيع» ، والتي انتقد فيها «تفكير الحداثيين» ووصفه بأنه «مُجرد هرطقة» ، وأطلق حملة لمنع أعضاء الكنيسة من دمج الأكاذيب العلمانية في العقيدة الكاثوليكية [29]. وقد أثارت الرسالة البابوية استجابة إيجابية بين الكاثوليك الأميركيين ، الذين أشادوا برفضه لتأثيرات الحداثة على الدين واعتبروا رسالته «استردادًا للتقاليد الكاثوليكية المُشرقة» ، وأشادوا بحمايته لعقل وفكر العقيدة الكاثوليكية من «الأخطار الفكرية التي تحدق بها [30].» وأن التزام بيتري بالكاثوليكية الرومانية بالإضافة إلى انفتاحها على ذاتها وعلى عقليتها وانفتاح مبادئها الأخلاقية ، قد شكّل ظاهرة نادرة وسط الكاثوليك في أوائل القرن العشرين. فإن تعرضها لمُفكر مثل نيتشه لم يُجردها من إيمانها. وقالت بأنه على الرغم من الإلحاد المُعلن لنيتشه ، إلا إن حياته وفكره يقدمان الكثير من الأمور التي تثير إعجاب الكاثوليكيين. لقد كان «جبارًا» و «بائسًا» و «غير أنانيًا» وقد «ناضل الحياة» وتميز بـ «النقاء والنزاهة [و] الغرابة المطلقة [31]. فعلى الرغم من أنه كان محبوب الفنانين والكُتّاب المتحرّرين ، إلا إنه أيضًا انتقد انحطاط وتشاؤم العصر الحديث. وعلى غرار ذلك ، فإن هدف احتفاله بالحصول على التحرُّر الذاتي وعدم الشعور بالذنب لم يكن «تخليًا عن الذات ، بل عبَّر عن امتلاك ذات قوية؛ ذات مُستقلة تتحكم بحياة الفرد وسلوكه» وقد اعترف بأن الضمير سببه التعاليم الدينية.

وقد أصرَّت بيتري على أنه في نيتشه ، يمكن للكاثوليك أن يجدوا زميلًا بحث عن هشاشة المبادئ الأخلاقية ، وهذا ما قالته: «نيتشه ليس هاويًا ، بل باحثًا مهمًا ويعمل بجدية ويبذل مجهودًا شاقًا [32].» وإن تحول راهبة كاثوليكية إلى مُفكرة «معادية للمسيحية» و «معادية للنسوية» وللمبادئ الأخلاقية الموروثة؛ قد شكَّل شيئًا غريبًا في ذلك الوقت ، فقد كانت استخداماتها لنيتشه استثنائية. ومع ذلك ، عندما ندرس استراتيجياتها لقراءة انتقادات نيتشه للمرأة والنسوية كتأييد خفي لهما ، نرى نهجًا كان شائعًا بشكل مُتزايد بين النسويات القارئات لنيتشه واللواتي جعلن منه نبيًا للمرأة ، وزميلًا مناضلًا يسعى من أجل حصولهن على الحرية وخروجهن من قفص التقاليد. وفي مقالتها «نيتشه المعادي للنسوية» ، اعترفت

بيتري بأن نيتشه كان لديه الكثير من الأشياء السيئة ليقولها عن النساء، لكنه فعل ذلك للتعبير عن شكاوى عامة انبثقت من المجتمع الحديث، تلك الشكاوى التي نبعت من قرائه النساء. وقد قالت إن نيتشه احتقر النسوية، بنفس الطريقة التي كره بها جميع أشكال الحركات، التي كانت تسير على القوانين والسطات الخارجية. وهذا ما قالته بيتري: أن «**الوصول إلى التحرّر الذاتي شيء نصل إليه بأنفسنا ونحن وحدنا من باستطاعتنا السعي للحصول عليه؛ فلا يمكن لأيِّ شخص آخر أن يحصل لنا عليه، إلا أنفسنا**». فالحُرية ليست ملكية مادية نمطية، يتم التخلُّص منها بواسطة السلطات والقوى الخارجية، بل الحرية تُعتبر اكتساب «نشاط ذاتي». وهذا ما قالته بيتري أيضًا: «**قد تغاضى نيتشه عن حقيقة أن المجتمع يلعب دورًا مهمًا في صقل شخصية الأفراد، فأما أن يتيح لهم الفرصة ليكونوا أحرار وأما أن يحرمهم من هذا النشاط الذاتي (الحرية).**» لكنها اقترحت أن المجادلة بشأن الهياكل الاجتماعية، على الرغم من أهميتها، لقد غابت عن نظر نيتشه؛ فإن «الخطأ الأكبر هو أن يتم خلط الحُرية مع امتلاك امتيازات خارجية معينة». وأن القيام بذلك غالبًا ما يجعل الضعفاء مدينين بالفضل للمضطهدين أنفسهم الذين طلبوا منهم المساعدة. وكذلك، فإن انتقادات نيتشه للحُبّ الرومانسي والعلاقات العاطفية، كما قالت بيتري، كان شيئًا مهمًا بالنسبة للنساء الحديثات اللواتي يعتقدن أن الحُبَّ حالة شعورية لا تشوبها شائبة. ووضح ذلك عندما كتب: على سبيل المثال، أن «الحُبّ الجنسي يُظلل نفسه على أنَّه حبّ نقيّ، لكنه يُعتبر دافعًا للتملك لا غير»، ولم يكن نيتشه مخطئًا في تقديره أنه في كثير من الأحيان ما يكون الحبّ في الحقيقة هو الرغبة في التملك، وأن الحبّ شكل غريزي من المشاعر التي يشعر بها الإنسان. ومن الأفضل أن يدركن النساء ذلك [34]. فإنه من المثير للاهتمام، بالطبع، أن تلجأ راهبة إلى فيلسوف كان لديه عددًا قليلًا جدًا من العلاقات الجنسية لتحصل منه على أفكار حول الجنس - ولكن أظهر هذا ببساطة صورة نيتشه المبالغ فيها من قِبل النُقاد في ذلك العصر. وفي وجهة نظر بيتري، فقد كان من الممكن أن يستفيد كل من الذكور والإناث الكاثوليك من نيتشه «المعادي للمسيحية» باعتباره «عدو وصديق للكاثوليكية»، ولأن أفكاره الأخلاقية المُستخدمة بشكل صحيح، لم تتطلب التخلّي عن الكاثوليكية، ولكنها أظهرت بأنه يجب أن يتم إعادة التفكير في طبيعتها التكوينية ومفاهيمها. ومع ذلك، سرعان ما أدركت أن جهودها لتعزيز إيمانها الكاثوليكي من خلال التحقيق والبحث الفلسفي الحديث لم يتم الترحيب بها من قِبل سلطات الكنيسة. وبعد عام من نشر دراساتها لنيتشه، تم رفض دراستها من قبل أبرشيتها، وبالتالي

اكتشفت أن جهودها لدمج الاستقلال الفكري النيتشوي في الإيمان المسيحي مهمة مستعصية [35]. على الرغم من انفتاح بيتري على فلسفة نيتشه، لكن معظم المعلقين والنقاد الكاثوليك الأميركيين كانوا قد استخدموها كدليل على المخاطر الروحية والنفسية للفكر الحديث.

ففي وجهة نظرهم، لم يكن أي منهم أكثر عرضة للتهديد من النظريات العلمانية الخطيرة لنظريات نيتشه مثل البروتستانت، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن أخطاءه عكست أخطاء التفكير البروتستانتي الطويلة الأمد. ولكن انتقاد نيتشه للمسيحية قدم دروسًا مفيدة حول إخفاقات العقيدة البروتستانتية. وقد أظهرت إخفاقاته كيف أن نظرة البروتستانت تجاه كلمة الكتاب المقدس وانفتاحه التاريخي على التفكير العلمي قد أدت إلى تضييق نطاق سلطة الكتاب المقدس. ومن خلال رفع إرادة القوى البشرية فوق كلمة الكتاب المقدس، والفشل في تقدير العقل البشري باعتبار محدود القدرات وغير مؤهل، قام لوثر بتوجيه اللاهوت الحديث المُبكر مباشرة إلى المسار الخطير؛ وجهه إلى نيتشه. وما فشل كلاهما في إدراكه، وما أكَّدته الكنيسة الرومانية الكاثوليكية دائمًا، هو أن الإرادة الحُرّة الحقيقية ليست عقلًا بلا قيود، بل إرادة بشرية تعمل بالتعاون مع نعمة وجود الله.

وهكذا شعر المفسرون الكاثوليك بأنهم مضطرون إلى إبراز الجذور البروتستانتية لأخطاء نيتشه، مُستخدمين فلسفته كدليل على خطورة البروتستانتية الليبرالية التي هيمنت على الحياة العامة الأميركية خلال العصر التقدمي [36]. وقد أكَّدوا أن تركيز نيتشه على الإرادة الحُرّة ونقده للحقيقة المطلقة لم يكن أكثر من ثمرة مريرة من نشأته البروتستانتية، واستطاع النقاد الكاثوليك الأميركيين أن يقدموا تعاطفهم ودعمهم مع المُفكر البروتستانتي الضال. وفي نقد مطول في عام 1916 لفلسفة نيتشه في المجلة الأميركية الكاثوليكية، أعرب جوزيف بي جاكوبي عن أسفه لأن «نيتشه انضم إلى حشد المُستكشفين غير المُنظمين الذين استبدلوا وجهتهم في البحث عن الإيمان وأصبحوا مُستكشفين باحثين عن المجهول». وقد أكَّد جاكوبي لقرائه أن صراع روح نيتشه العظيم، قاده ليلمس ما وراء الحقيقة من دون مساعدة نور الرب، وأوصله إلى تلك اللحظة الحرجة حيث كان من الممكن أن تنقذه «سلطة التعاليم الكاثوليكية» من انحداره إلى الجنون. وقد أعاد جاكوبي الإفصاح عن المشاعر المُشتركة في التفسيرات الكاثوليكية لفلسفة نيتشه وسيرة حياته، حيث كان قد لاحظ كيف كان كلاهما (فلسفته وسيرة حياته) نتيجة لحادث ولادته المأساوي، ولادته أبنًا لعائلة بروتستانتية: «فلو لم يكن نيتشه ابنًا لرجل دين بروتستانتي،

لكان ابنًا لأبوين كاثوليكيين، ولو كان تعلميه كاثوليكيًا، لكانت روح الثورة ضد المسيحية قد تغيرت إلى الإعجاب بالفلسفة واللاهوت الكاثوليكي، ولكان من المؤكد بأنه لسردت قصته بصورة مختلفة كليًا». فقد كان من سوء حظ نيتشه بأنه رضَّع من حليب الفردانية البروتستانتية ولم يترب في «حضن الكنيسة (الكاثوليكية) التي كان هيكلها مبني في الحقيقة على أساس صخري مُتماسك وغير قابل للفساد.» وهكذا كان جنون نيتشه بمثابة تذكير مهم للبروتستانت المعاصرين: بأن الحقيقة واحدة وخالدة وعالمية، ولا يلزم البحث عنها، بل يجب العثور عليها في الكنيسة الحقيقية الواحدة [37]. وقد أثارَ انتشار وتقبل نيتشه الأوسع نطاقًا والأكثر إيجابية بين البروتستانت سخط القراء الكاثوليك الذين رأوا فيه شعارًا أخر على المفهوم البروتستانتي الدنيوي للإيمان المسيحي.

وقد قالوا بأنه كان من الحماقة دراسة الميتافيزيقيا الخيالية في فلسفة نيتشه، ولتخفيف عن وطأة انتقاداته التجديفية اعتبروها تصريحات شعرية لا غير. ووفقًا لجيمس مارتن جيليس، الكاهن والمُحرّر المُحافظ البارز للعالم الكاثوليكي من عام 1922 إلى عام 1948، فإن العديد من الكُتّاب المسيحيين، المُتعاطفين بشكل غريب مع نيتشه، قد أوضحوا أنه دائمًا ما يساء فهمه، وحاولوا قراءة وفهم هجومه على الأخلاق، حين كان يجاهد من أجل الحصول على أخلاق أعلى وأرقى. وفي «أنبياء مزيفون»، سلسلة من المحاضرات حول التبشير للتخلص من الأفكار المورثة والوصول إلى تفكير أكثر حداثة التي ألقيت في كاتدرائية سانت بول في مدينة نيويورك، سعى جيليس لوضع الأمور في مكانها الصحيح. ففي وجهة نظره، فإن الإلحاد النيتشوي مثَّل كل ما هو مضطرب وفاسد أخلاقيًا في الحياة الحديثة. وقد دعا نيتشه إلى عالم أخلاقي مقلوب رأسًا على عقب، وبالتالي نشر الفسق الجسيم والتحرُّر في الثقافة الحديثة. وبالنسبة لجيليس، فإن رؤية نيتشه المؤلمة لعالم ما بعد المسيحية لا تتطلب أيَّ تفسير. فبينما كان المسيحيون الحقيقيون يهدفون إلى بناء حياة مشتركة قائمة على القاعدة الذهبية، سعى نيتشه إلى تحرير الإنسان الأرستقراطي الخارق الذي يسحق الضعفاء وسعى نيتشه أيضًا إلى التغلب على جميع روابط العواطف البشرية والالتزامات. وقد انتقد جيليس القرّاء البروتستانت الليبراليين الذين حاولوا الاستفزاز والسخرية من الرسالة الدينية التي تواجدت في فلسفة نيتشه وهذا ما قاله: «**أن محاولة جعل اللاأخلاقية أخلاقية شيء لا يمكن الوصول إليه إلا بالقوة** [38]». وحتى اللاهوتيون الكاثوليك مثل جيليس، الذين كانوا من أشد المعارضين الأميركيين لنيتشه، قد أكَّدوا أن فلسفة نيتشه لم تشر إلى أنه يجب إبادة الدين. فقد أجبر نيتشه جميع الأشخاص الحديثين على اتخاذ خيار

حاسم بين نظرة «المسيحية» و «المسيحية الواهنة الركيكة» لوجود الإنسان. لكن جيليس أضاف محذرًا بأنه على الرغم من أن «الإيمان الحقيقي» لا يتوافق مع المعرفة العلمانية ، إلا إنه لم يكن «مناهضًا للحداثة».

وعلى العكس من ذلك ، قد كانت الكاثوليكية الرومانية متوافقة مع الحداثة. وقد وقال إن الكاثوليك كانوا قادرين على قبول ضغوط وتوترات الحضارة الحديثة ، لأن «أساس ثقة الكاثوليك أساس روحاني وخارق للطبيعة». في حين أن العلوم الحديثة «ارتكبت خطأً فادحًا بمحاولة نفي الله» ، وأدركت الكاثوليكية أن «الأخلاق والتقدم الاجتماعي» يجب أن يكون لهما «أساس ديني ، وإلا فلن يكون لهما أساس على الإطلاق. وعندما أقول الدين ، فأنا لا أعني دينًا «طبيعيًا» مُبعثرًا أي البروتستانتية «المسيحية الواهنة». بل أعني الإيمان بالله والإيمان في العلاقة الخارقة للطبيعة التي ما بين الله والإنسان». ولذلك كانت فلسفة نيتشه مفيدة بقدر ما زوَّدت جيليس بتسليح مثالي بينما كان منغمسًا في انتقاد البروتستانتية الليبرالية. وقال بأن الطريقة التي أدان بها نيتشه الكنيسة جعلته خصمًا أكثر جدارة من البروتستانت الذين سعوا إلى إضعاف إنجيل المسيح بحساسياتهم الليبرالية والتكيفية.

وأصرَّ جيليس ، مُعبرًا عن الشعور المُسيطر على المُفسرين الكاثوليكيين لنيتشه ، بأنه بينما يشير إنجيل الحب للمسيح إلى الآخرة الأبدية العظيمة ، فإن المبادئ المسيحية الركيكة التي تسلب الحياة من الإنسان أدت بلا هوادة إلى فقدان الإيمان الروحي ، وبالآخرة الأبدية في وجهة نظر نيتشه. واستنتج جيليس بأن خيار الأميركيين المعاصرين بالوصول إلى الحداثة قادهم إلى اختيار بسيط: وقفوا ما بين خيارين أما «المسيح أو الفوضى [39]». وفي حين أن الكاثوليكيين استخدموا نيتشه عادةً لتمييز الكاثوليكية عن البروتستانتية الدنيوية جدًا ، وقد اتفق كل من الكاثوليك والبروتستانت على أن اعتداءات نيتشه على المسيحية ساعدت على ازدياد الإيمان أكثر مما ألحقت الضرر به. وحتى الناقد الصديق للحداثة بيتر قال بأن انتقادات نيتشه قد أعادت صقل الإيمان المسيحي في طريقة غير مباشرة وهذا ما قاله حرفيًا: «يمكننا أن نتعلم من نيتشه شيئًا من شأنه إثراء الحقائق التي نمتلكها بالفعل [40]». وهكذا جسَّد نيتشه مشاكل الفلسفة العلمانية حين تعتبر مصدرًا للقيم والمعاني. وقد أظهر وأثبت أن الفلسفة ليست بديلًا عن الدين ، وليس الإنسان بديلًا عن الله؛ وبذلك ، لا يزال لهذا الدين مستقبل في أميركا الحديثة.

- **حركة الإنجيليين وإمكانية تطبيق المسيحية**

من بين جميع المسيحيين في مطلع القرن الذين كانوا قلقين بشأن القوى الحديثة التي تضعف الإيمان والممارسة الدينية ، لم يتطرق أي منهم إلى مسألة أهمية المسيحية لمشاكل الحياة الحديثة بشكل ثابت وقوي كما فعل اللاهوتيون ورجال الدين والناشطون الذين كانوا مُنجذبين إلى حركة الإنجيليين.

وعلى حدِ تعبير ويليام هوتشيسون ، فإن «الانتقادات الحادة عن أزمة العصر الحديث» قد ميَّزت كتابات هؤلاء البروتستانت الليبراليين اجتماعيًا وسياسيًا؛ الذين يتوقون إلى رؤية إيمانهم ينتشر في المجال الاجتماعي [41]. وبدافع من الشعور بالقلق بشأن المشاكل الاجتماعية المُتزايدة بشأن الخطورة التي تطرحها الرأسمالية الصناعية ، سعوا إلى إعادة صياغة اللاهوت الليبرالي وممارسته لمعالجة العلاقات الاجتماعية والاقتصادية الجديدة للحياة الحديثة. وقد بلغ جيل دعاة الإصلاح مرحلة مُتقدمة عندما تضاءلت مشاكل انتشار الصناعة والتحضر للاهوت الليبرالي في العصر الفيكتوري ، وقد اقترحوا أنَّ التقدم في العصر الحديث يعكس تغير مبادئ البشر الأخلاقية. ويوضح لنا تفاعلهم مع فلسفة نيتشه واهتمامهم المُلح بها على وعيهم الذاتي المُتزايد بالليبرالية باعتبارها لاهوتًا مُتماسكًا ، لكنها تتطلب توضيحًا أفضل. وإن مواجهتهم لانتقادات نيتشه للمسيحية أدت إلى تشجعهم وتحفيزهم في الوقت الذي كانوا فيه يسعون إلى نقل قناعاتهم من منبر صغير إلى ساحة عامة وواسعة ، ومن دين خارق للطبيعة إلى مبادئ واقعية. وربما وجد الإنجيليون أن ادعاءات نيتشه حول موت الله بغيضة ومتطرفة ، لكن هجومه على الأخلاق المسيحية ، لا اللاهوت ، هو أكثر ما أثار قلقهم. فإن استخدامهم لنيتشه أظهرَ بوضوح شعورهم بالخوف من تأثير أزمة الحداثة على الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي سوف تنعكس على عقيدتهم؛ والمُثير للانتباه بأنهم شعروا بذلك بدلًا من أن يشعروا بالقلق من المشاكل الفكرية داخل اللاهوت نفسه. فقد كان علم اللاهوت مهمًا لهم طالما أنه يعزز فهم أن الخلاص الروحي هو شأن اجتماعي ، وقد تمكن من إثبات ذلك من خلال إصلاح الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الظالمة ، حيث أصلحها ولم يتخلّ عنها. فقد سعوا للبحث لإصلاح مطابخ الفقراء ووكالات الإغاثة ، لا حرم الكنائس أو المدارس الدينية ، وقد سعوا أيضًا إلى إعادة صياغة الأخلاق المسيحية. ونتيجة لذلك ، ظهر لهم دافع لتحديث لاهوتهم ، فلم يظهر الدافع من المشاكل الفكرية الموجودة في اللاهوت أو من الأفكار العلمانية ، ولكن الدافع ظهر من مشاكل أميركا الحديثة: المدن المزدحمة ، والمدارس التي تعاني من

نقص التمويل، وسوء الصرف الصحي. وكما لاحظوا فأنهم لم يكونوا قادرين على مكافحة تنامي صفوف الفقراء والمحرومين واللاهوت الفيكتوري، لذا استخدم الإنجيليون فلسفة نيتشه كرمزٍ للأخلاق الفردية السلبية التي تُضعف التماسك الاجتماعي.

وكما تساءل ويليام آدامز براون، أستاذ علم اللاهوت المنهجي في معهد اللاهوت الاتحادي، «**هل تعاليم المسيح هي من ستكون المُنتصرة في النهاية أم مفهوم «سوبرمان» لنيتشه؟**» مؤكدًا أنَّ هذا هو السؤال الرئيسي لأسئلة العصر الحديث [42]. ففي فلسفة نيتشه، اكتشف الإنجيليين فيلسوفًا مدافعًا عن النزعة الفردية والنظرية المادية التي اعتقدوا أنها تُضعف إحساس الأميركيين المُعاصرين بالزمالة والمسؤولية وسط المجتمع. وقد احتجوا على نيتشه بشكلٍ خاص وعلى هجماته على «أخلاق العبيد» المسيحية. ووفقًا لشايلر ماثيوز، أحد أبرز مصادر علم اللاهوت الليبرالي في مدرسة شيكاغو، حيث قال: «**التناقض الموجود ما بين تعاليم يسوع وتعاليم نيتشه، جعلنا نواجه قيمًا وتعاليمًا مُختلفة تمامًا** [43].» وفي كِتاب «**المسيحية والأزمة الاجتماعية**» الذي نُشر عام (1907)، وصف والتر راوشينبوش فلسفة نيتشه بأنها «بمثابة تقدم» للعالم الاجتماعي وقد أدت إلى انتشار الصناعة، وقد قال بأنه توجد «علاقة سببية حميمة بين النظام الصناعي وبين تطور العصر الذي كان لـ «فلسفة نيتشه سببًا فيه.» وقد استطاع بسبب هذا أن يفسر لماذا «قد أدرجت فلسفة نيتشه الفضائل المسيحية بصفتها صفات العبيد» ولماذا «مجَّدت فلسفته مفهوم ذات الإنسان القوي الذي يهدم بقدميه كل ما يمنعه من عيش حياته بكامل حريته» وقد «كان لفلسفته تأثيرًا عميقًا على الفكر الأخلاقي للعالم الحديث [44].» وفي سياق التفكير في المشاعر التي حركت حسه اللاهوتي ونشاطه الاجتماعي، قال روشنبوش بأن «وجهة نظره الاجتماعية» و «قناعاته الاجتماعية المسيحية» كانت «نفيًا مباشرًا لكل ما فكر به نيتشه [45]».

إن المُفكرين المُتدينين المُلتزمين بالتماسك الاجتماعي سوف يتحولون إلى مُفكرين ملحدين ليس لديهم ما يقولوه عن الإيمان في المجمل، وهذا الأمر يوضح مدى السرعة التي أصبح فيها نيتشه فيلسوفًا حاسمًا في صياغة المشاكل الأخلاقية في ذلك الوقت، وكيف تم اعتبار صورته وفكره عناصرًا مهمة استطاعت أن تُغير المعجم المسيحي الأميركي. ومن خلال استعدادهم لتصدي تحديات نيتشه لمذهبهم، كشفوا عن قلقهم بشأن الشَرّ العسير المتواجد في التحرُّر الذاتي من الأديان. ولأنهم نظروا إلى الأناجيل على أنها مخططات توصلهم إلى التناغم الاجتماعي، فقد اتجه منتقدوهم إلى رفض رؤيتهم لملكوت

الله واعتبروا فكرته شيء ساذج ، واعتبروا أن إيمانهم شكل من أشكال المبادئ الأخلاقية المُجبرة عليهم. وكما أعرب ريتشارد نيبور عن استيائه وقال: «**لقد أرادوا إلهًا بلا غضب، جاء ببشر لا خطيئة لهم، إلى مملكة بلا دينونة، من خلال خدمة المسيح لهم بلا أن يصلب** [46].» ومع ذلك ، في جهودهم لتصدي انتقادات نيتشه لإيمانهم ، أظهر الإنجيليون بأنهم يبغضون نيتشه أكثر مما اعتقدوا. فعلى الرغم من أنهم قد رفضوا مفاهيم نيتشه في كتابه «ما وراء الخير والشر» ، إلا أنهم اتفقوا معه حين قال **إن معيار الدين أمر يحدد البشر قيمته.** كما أنهم شاركوا نيتشه شعوره بالنفور الشديد وجود الآخرة (حياة ما بعد الموت). وقد رفضوا نظرية نيتشه للإنسان الأعلى أو السوبرمان الأرضي كبديل لإله الكتاب المقدس ، لكنهم أكَّدوا على أن ملكوت الله يتواجد في هذا العالم وليس في العالم الآخر ، وبالنسبة لأولئك الذين سعوا إلى «عيش حياة مسيحية حقيقية» في العالم الحديث ، قال روشينبوش أنه «**في العصر الحديث أن يموت الإنسان مُتمسكًا بالدين شيء لن يحدث وانتهى منذ زمن بعيد** [47].» ولذلك وجدوا قضية مشتركة لكي يناضلوا من أجلها مع نيتشه؛ الفيلسوف الذي أصرَّ على أنه من الحماقة النظر إلى الفداء كشيء ينتظر الفرد بعد الموت. فإن الجنة موجودة هنا على الأرض لأولئك الذين يحاولون إنشائها. ومع ذلك ، كان نقد نيتشه لإفلاس المسيحية في العالم الحديث هو ما أثار خوف الإنجيليين وقادهم للشعور بالقلق. ومثل نيتشه ، أرادوا تواجد جنة هنا على الأرض ، لكن لم يريدوا جنة تجبرهم على التنازلات.

وقد أكَّد نيتشه مخاوفهم من أنه إذ كان المسيحيون غير قادرين على العثور على صدى لكلمات الكتاب المقدس في عالمهم الحديث ، فإن المسيحية ستثبت بالفعل أنها غير ملائمة للمسار الحديث. وهذا ما قاله القس الموحد وأستاذ الأخلاق المسيحية في جامعة هارفارد ، فرانسيس بيبودي: «**إن مبادئ الشخصية المسيحية أصبحت شيئًا غير قابلًا للتطبيق في الواقع، باختصار أصبحت حلمًا لا يتحقق**»، وقد قال «**اهتز الجدار الصلب للإيمان المسيحي، وقد أصبحت هذه العقيدة مبنية على خراب نتج من زلازل التغيير الحديث**[48].» فإن هذا القلق بشأن «قابلية التواجد الحقيقي والملموس لمبادئهم المسيحية» قد تصدر مقالاتهم وكتبهم: وقد قلق بيبودي بشأن «إمكانية ممارسة وتطبيق الحياة المسيحية» ، وقد تساءل ليمان أبوت قائلًا: «**هل تعاليم يسوع قابلة للتطبيق في الواقع؟**» وتساءل ويليام آدامز براون: «هل تعاليم المسيحية عملية[49]؟ ووفقًا لشايلر ماثيوز ، «يجب ألا تبدو تعاليم الإنجيل مُجرد شيءٍ عاديٍ؛ وأنما يجب أن يُنظر إليها على أنها مفعمة بالقوّة.. فالبحث عن الإيمان يعني تجربته ،

وإثبات بأنه قابل على أن يُطبق في الحياة العملية. فرسالة الإنجيل هي رسالة الخلاص، ويجب أن لا تُهمل رسالته [50].» وإن العقيدة المسيحية الصامتة أمام وجه مشاكل الحياة العصرية.. التي لا تحاول مواجهتها هي عقيدة بلا صدى وبلا كلمة، وبالتالي تُعتبر عقيدة بلا مستقبل. وقد واجه الإنجيليين أكثر البروتستانتيين ليبرالية مشاكل مع نيتشه على وجه التحديد لأنهم اهتموا بمسألة أهمية المسيحية الحديثة، كما هو فعل. وقد شاركوا نيتشه نظرته في رؤية أن العالم في حالة تغير مُستمر، فعندما تحوَّل الكون وتطور وزوِّد بالحيوية والنشاط الفكري المُتحرّر، تم الضغط عليهم للإجابة عن سبب بقاء عقيدة عمرها ألفي عام في كون مُتطور، ولماذا لا تزال هذه العقيدة مصدرًا للقيم؟ فلا يمكن أن تكون الإجابات بشأن المبادئ والأخلاق ثابتة ولا نهائية؛ لأننا في عالم حيوي.. عالم نشيط فكريًا ومتحرّر.

ووفقًا لبيبودي، لا يهتم المسيحيون المعاصرون بتحسين نظرة العالم للعِرق الميت: للعرق الأشبه بالآثار القديمة. وقد أتخذ نيتشه نهج الفلسفة التاريخانية، لأنها أظهرت كيف تغيرت القيم بمرور الوقت. وقد أعرب بيبودي عن المشاعر المشتركة بين الإنجيليين، وقال بأنه يمكن للمرء أن يعتنق عالمًا حيويًا بنشاطٍ فكري مُتحرّر؛ فقط حين يتقبل الأناجيل ويعتبرها حقيقة متسامية توجه الإنسان إلى الطريق الصحيح. وبالنسبة إلى بيبودي، فإن التاريخانية تساعد ببساطة إلى التمييز ما بين الشيء الخالد والوقتي، وما بين الأساسي والثانوي. وكان بيبودي على استعداد للاعتراف بأن مبادئ الإنجيل يجب أن يتم العمل عليها وفقًا للاحتياجات الخاصة لكل عصر. ومع ذلك، فقد كان يعتقد أن هذا لا يعني أن الحقيقة الكونية الثابتة تتغير، بل ما يتغير هو طريقة فهم الحقيقة[51]. وعلى الرغم من أن الإنجيليين استخدموا الأناجيل ضد النضال من أجل أن لا تبقى الكينونة [1] قانونًا للكون، إلا إنهم اعتقدوا أن التطور إذ تم فهمه بشكل صحيح سوف يعكس عمل الوحي الإلهي. وقالوا بأن التطور هو ببساطة آلية الله للوصول إلى تطور إنساني أعلى ومبادئ أخلاقية مُتكاملة. ولكن بقي هذا السؤال: **هل كان هناك نوع من المبادئ الأخلاقية التي ساعدت في تعزيز تلك العملية التطورية للعصر؟** فوفقًا لليمان أبوت، قائد الأبرشية ورئيس تحرير أوتلوك، أن «المبدأين المتناقضين: أخلاقيات نيتشه في البحث عن الذات وتعاليم يسوع الإيثارية» جعلا الأشخاص العصريين حائرين ما بين الاختيار بين هذين المفهومين: فوفقًا للمفهوم الأول، فإن نهاية الحياة (الموت)؛ تعني نشوء نموذج

(١) الكينونة: تاريخ تكوين الأنسال ونشوئها وتطوُرها.

جديد من الإنسان – ما وصفه نيتشه بـ «ما وراء الإنسان». ووفقًا للمفهوم الآخر ، فإن نهاية الحياة تعني نشوء سلالة جديدة أخرى على الأرض وانتقال السلالة التي قبلها إلى العالم الآخر – ما يسميه يسوع «ملكوت السماوات». ووفقًا للمفهوم الأول ، فإنه يعتمد على الخدمة الذاتية وتضحية الآخرين؛ والمفهوم الثاني يعتمد على التضحية بالنفس وخدمة الآخرين. فعلى الرغم من أن أبوت دافع عن نموذج المبادئ الأخلاقية الحديثة ، إلا إنه أصرَّ على أنه نموذج يسير بتوجيه رسالة يسوع وتعاليمه بالتضحية بالنفس والخدمة. فقد دافع عن أخلاقيات رعاية الآخرين وخدمتهم ، لم يدافع عن الأخلاق الحادة ذات المخالب المُفترسة ، بل عن الأخلاق المُلتزمة بقوانين الحقيقة الكونية الثابتة. وقال بأن مثل هذه الرسالة الأخلاقية ليست قابلة للتطبيق في العالم الحديث فحسب ، بل هي الأخلاق الوحيدة التي تُعزز تطور عرق جدير بالاستمرارية [52].

ومن المؤكد أن الإنجيليين شعروا بالحرج الناتج من اتفاق القرّاء مع مُفكر اعتبر أخلاقهم عدوة لَه. لكنهم اتفقوا معه بيسر على أن قيمة المعتقدات تثبت من خلال الأعداد الكبير من البشر الذين يعتنقونها. وقد انزعجوا من اعتداءات نيتشه للمسيحية حين وصفها على أنها «استمرار عقيدة هزيلة» في عالم ضائع تمامًا بسببها ، وقد قال العديد من القرّاء أنَّه إذ كانت العقائد المسيحية قادرة على خلق شخصية حديثة فسوف تخلق شخصية منحطة وضعيفة.

وفي محاولة لتقييم «عواقب الشخصية المسيحية على الطابع البشري النفسي» ، سعى بيبودي بالتالي إلى الرد على ادعاءات نيتشه بشأن «عدم صلاحية المسيحية للحياة الحديثة». فقد وضع لقرائه كتالوجًا لهجمات نيتشه في كل من: ما وراء الخير والشر ، أفوال الأصنام ، وهكذا تكلم زرادشت ، حيث أكَّد في كتاباته أن «أهداف المسيحية هي: النبل ، اللطف ، الحنية ، الزهد ، ويجب أن يُنظر إليها بصورة واضحة ، فلا تُعتبر فقط بأنها مبادئ أخلاقية عتيقة ، لكنها تُعتبر أيضًا بأنها مبادئ مثيرة للاشمئزاز للعقل الحديث». وهذا ما قاله:

«المسيحية هي «دين الانحطاط» وأن «كل غريزة نافعة أو مساهمة في الحياة نابعة منها لا يمكن الوثوق بها» ويجب علينا تحرير الفضيلة من «أحماض الأخلاق القاتلة». فإن أخلاق المسيحية حتى يومنا هذا لا تزال مُملة، واهنة، وأشبه بجرعات المخدر؛ فالأخلاق المسيحية تسلب من الإنسان حياته [53]».

وقد وصف بيبودي «تعاليم نيتشه الحديثة والجريئة» بأنها «الأنانية الراسخة» في أكثر أشكالها تطرفًا. ومن هذا نستنتج بأن نيتشه هو من أظهر كيف يقع الأنانيون بصورة مُتماثلة في فخ من تخطيطاتهم الخاصة: «فكلما كان الأناني

أكثر إصرارًا في توجيه نفسه إلى نهايته المحددة سلفًا ، كلما زادت احتمالية أنه لن يجد المتعة أو الرضا حين يصل». وتفشل الذات الأنانية جدًا في أن تكون مصدرًا للقيم وبأن تقدم مبادئ تُعبّر عن الإنسانية؛ فبدلًا من ذلك تنتج عنها ذاتًا مُلحدة «تضيع في عالم مجهول النهاية [54]».

في حين اتفق الإنجيليون على أن طبيعة الشخصية البشرية هي دليل على إمكانية تطبيق المسيحية في الحياة الحديثة ، قد أكّدوا أنه لا يجب على المرء أن ينظر إلى الذات الانفرادية كمثل أعلى ، بل إلى الذات الاجتماعية. وقد أصروا على أن نيتشه قد افتقد إلى الطبيعة الاجتماعية للشخصية الإنسانية. وقد قال ماثيوز بأن «الاعتراض الأساسي» على المسيحية الحديثة «هو الذي أعطى نيتشه شعبية واسعة». وقد انتقد الأخلاق الاجتماعية ، التي دفعت الفرد إلى أن يسير مع القطيع بصورة عمياء [55].

ومع ذلك ، صرَّح ماثيوز أن خطأ نيتشه كان هو بأنه اعتقد أن الأخلاق يمكن أن تكون مسألة انفرادية. وقال بأن الأخلاق التي ليست تحت إدارة تنظيمية وليست اجتماعية لا معنى لها.

ومثل الكثير من المساهمين الآخرين من الإنجيليين ، كانت فيدا سكودر متعاطفة في نفس الوقت مع نقد نيتشه للزهد المسيحي إلا إنها لم توافقه الرأي بتأييده للأنانية التي أعتقد الكُتّاب الإنجيلين أيضًا بأنها تقوض العدالة الاجتماعية في أميركا الصناعية. لكنها قد وجدت العديد من القضايا التي وافقت بيها نيتشه الرأي ، وأصرَّت على أن «استيائه من الحضارة» عكس سلبياتها لا غير.

وفي عملها الرئيسي للنقد الاقتصادي المستوحى دينيًا ، بعنوان: «الاشتراكية والشخصية» عام (1912) ، اعتقدت سكودر ، أستاذة اللغة الإنجليزية في ويلزلي ، والصوت الرائد للاشتراكية المسيحية في أميركا ، بأنها كانت تشهد تطور المُجتمع الحديث وانتقاله من الفردية إلى عصر التوحيد: أو بالأحرى إلى «نظام اجتماعي». ومع ذلك ، لم تلهمها لا المسيحية ولا حتى الاشتراكية. فقد بدت «المثالية الأخلاقية» للمسيحية «مُنغمسة في مبادئ غير واقعية». فحتى عند الضغط عليها لحل المشاكل الاجتماعية للعصر ، كانت الاشتراكية تبدوا مادية للغاية في نظرتها للعالم.

فبالنسبة لسكودر ، قد فشلت الاشتراكية العلمانية في تقدير أن «الروح الانفرادية هي المسألة الوحيدة التي تُشكل عاقبًا حقيقيًا للعالم [56]». ووصفت سكودر نيتشه بأنه أحد أهم «المُرشدين» في القرن التاسع عشر؛ الذين أثروا فيها بشبابها وقد جعلها تشق طريقها في خيالها الأخلاقي ، ودومًا ما كنت تبحث عن

إجابات على احتجاجاته [57].

وقد اكتشفت في روسكين ناقدًا مهمًا للاضطرابات الأخلاقية والاجتماعية للاقتصاد السياسي الحديث ، واكتشفت في تولستوي وماركس القناعة التامة بأن الأخلاق البشرية يجب أن تتكون اجتماعيًا [58] ، لكنها وجدت في نيتشه زميلًا «باحثًا» غير راضٍ عن المثالية الأخلاقية غير الفعالة ، وقلِقًا بشأن الحيرة النفسية التي تسببها الحداثة ، وراغبًا بصنع شخصية بشرية تستحق التبجيل.

واتفقت مع هجماته على «الافتراضات المتعجرفة للديمقراطية الاسمية والمسيحية المُتلاشية» لأنه اعتقد بإمكان الحداثيين القيام بعمل أفضل. وقد شعرَ نيتشه «بالاشمئزاز القوي والشاعريّ الوحشيّ «تجاه الشخصية الحديثة التي وصفها بأنها في حالة تدهور؛ وقد أثارَ مناشدة بداخل سكودر وساعدها على التعبير عن استيائها. وهكذا أعادت صياغة كلمات نيتشه باستحسان:

«**إن اعتدال وتناقض الإنسان في أوروبا يُشكل خطرًا كبيرًا لنا، فلا شيء يحثنا على أن نصبح أعظم اليوم: يجب أن نضع في عين الاعتبار أن كل شيء يصبح أكثر ضعفًا في المستقبل، وأنه يتحول أكثر فأكثر إلى شيءٍ مسالمٍ بصورة مبالغة، وأخف وزنًا، وأكثر حكمة، وأكثر اعتدالًا، حتى يتم الوصول إلى نقطة بحيث تستعمر فيها الفضائل المسيحية العالم... وهناك بعدما نصل إلى هذه النقطة سوف نشاهد عذاب أوروبا القاتل: بعدما نتوقف عن الخوف من الإنسان، وبعدما نتوقف عن حبه، وتكريمه، والأمل فيه، والشعور بإرادته، سوف نشاهد عذاب البشرية. فمظهر الإنسان في حد ذاته يجعلنا نشعر بالضجر اليوم. لقد سئمنا من الإنسانية حقًا**».

قد جعلها نيتشه تعترف بأنه لم يمكن الدفاع عن الثورات الاشتراكية في القرن التاسع عشر ، وقد كانت السلطات الخارجية هي التي تحرك الثورات الفردية كذلك. وقد أعربتْ عن أسفها قائلة: «**في الواقع، كانت عقبات الحياة الحديثة من وجهة نظر نيتشه أكثر إثارة للقلق على الإنسان من عقبات الحياة القديمة** [59]».

فعلى الرغم من أن نيتشه لم يحل هذه التوترات ، إلا إنه استوعب المعضلة التي تواجه الحديثين الذين يبحثون عن طريقة ليكون باستطاعتهم تشكيل الذات والمجتمع على حد سواء.

ووفقًا لسكودر ولما قالته ، بأنه على الرغم من أن نيتشه قد فشل في أن يفصل الواجبات المتنازعة للأنانية والإيثار ، إلا إن فلسفته ظلت موردًا ضروريًا للمسيحيين والاشتراكيين المعاصرين. وهذا ما قالته عن إعادة القراءة لكتابات نيتشه: «**تكتسب الصفحات المألوفة أهمية جديدة بالإضافة إلى سحرها**

القديم، فكلما نعيد قراءة أعماله كلما نستكشف إبداعًا جديد» فإن قراءتها المُتكرّرة لأعماله وأفكاره قد ساعدتها على رؤية الترابط ما بين المسيحية والاشتراكية؛ كما وضح نيتشه هذا لكل القرّاء. لكنه قد أخطأ في قيمتهما وفائدتهما المتبادلة بالنسبة لبعضهما البعض.

وقد فشل في إدراك أن الاثنين معًا كانا علاجًا ، لا سمًّا؛ للروح الحديثة التي ترغب بالوصول إلى قيم روحانية ذات مغزى أعظم. وقد أظهروا ما لم يستطع نيتشه رؤيته: أظهروا أنَّ «**الحُرية الحقيقية أمر إيجابي، وليس سلبي، وهدفها هو إزالة القيود لا نقل السلطات من حركة إلى أخرى**».

فلو كان نيتشه قد فهم تعبير وردزورث ، حين قال: «**إن المرء حُرٌ لأنه مقيد**»، لكان قد أدرك أنه في «الدولة الاشتراكية نأمل أن يكون الطريق مفتوحًا لنا جميعًا لنصبح بشرًا خارقين ، ومن الممكن بعدها أن نتقدم ونسير إلى هناك بجديّة.. إلى طريق زرادشت [60]».

وعلى الرغم من أن سكودر وجدت أنَّ نيتشه ودود ، وأظهرت هذا من وجهة نظرها ، كما لم يفعل هذا الأمر الكثير من الإنجيليين غيرها ، وجعلت الجميع يتفق على تقديرها لقيمته المُهمة للفكر والممارسة الدينية الحديثة.

وبالنسبة إلى اللاهوتيين ورجال الدين والنشطاء العلمانيين الذين انجذبوا إلى حركة الإنجيلين ، فقد قدم لهم نيتشه سببًا وجيهًا للتشكيك في معقولية المسيحية وعمليتها. وقد شدَّد ماثيوز على أن إنكار الشك الديني أو تصويره على أنه خطيئة؛ قد كان السبب في انفصال الكنيسة عن العالم. وأصرَّ على أن الشك في الدين كان أمرًا مهمًا ومُفيدًا في «عملية إعادة البناء اللاهوتي» ، لأنه تحدى الإنجيل ليواكب الحقائق الحديثة.

ولذلك اعتبر الإنجيليون أن نيتشه - يصنف أحيانًا بصفته زميلًا باحثًا ، وفي كثير من الأحيان على أنه تحدٍ للمُشككين في الدين ، ولكنه يصنف دائمًا كأداة لإعادة أحياء إيمانهم في العالم الحديث [61].

- خدمة نيتشه للمسيحية

على الرغم من اختلاف التفسيرات الدينية لفلسفة نيتشه بشكلٍ كبير بالإضافة إلى أنه قد تم الاختلاف حولها حتى وسط القُرّاء الذين ينتمون إلى نفس الطائفة المسيحية أيضًا ، إلا أنَّ قراءه البروتستانت الليبراليين الرئيسيين هم الذين قالوا بأن فلسفته ساعدت المسيحية الحديثة أكثر مما شكلت ضررًا لها.

وبينما شعر الإنجيليون بالقلق بشأن إمكانية تطبيق المسيحية واستمراريتها ،

والليبرالية الدينية ، كان من الصعب ، لا من السهل ، أن تكون مسيحيًا «حقيقيًا».

وقد حوّل جاكوبي دعوة نيتشه للحياة العسيرة بلا هدف ديني إلى دعوة لأنماط دينية قوية ، وهذا ما قاله: «**نحن بحاجة إلى الإيمان البطولي والباسل.. الإيمان الذي ينبع من الشهداء والمؤمنين**».

وقد استخدم جاكوبي انتقاد نيتشه للمؤمنين المُتعصبين ودمجه بدعوة تفيد الحركة النيتشوية ، وهذا ما قاله: «**نريد مسيحيين أقل تعصبًا. فقد انتهى يوم الأشخاص المتدينين المُتعصبين حد الهلاك. مات الإنسان من أجل الإيمان. وقد حانت الساعة التي يجب أن يعيش فيها الإنسان من أجل الإيمان لا أن يموت لأجله** [64].»

وفي هذا الصدد ، يمكن أن يتفق قراء نيتشه الكاثوليك والبروتستانت. كما لاحظ جاكسون ليرز ، بأن هنالك العديد من البروتستانت في مطلع القرن الذين شعروا «بانعدام الجاذبية» للعصر الحديث ، لذا انجذبوا إلى الزهد في القرون الوسطى في الكاثوليكية. وبالنسبة للبروتستانت في أميركا الفيكتورية السابقة والمُتقدمة الذين شعروا «بالغرق في الحداثة» وبـ «خروج الحضارة من مبادئها الأصلية » بسبب التطور الحاصل في الثقافة الحديثة ، فإن قيود الإنكار الذاتي الكاثوليكي ناشدت رغبتهم لـ «التحرُّر» من شذوذ العلمانية ، والرواقية الصالحة لمواجهة عالم منحط ومنحل [65].

ويمكن أن يتفق الكاثوليك والبروتستانت على أن وسائل الراحة في الحياة الحديثة ، والعقيدة الألفية العلمانية للثقافة الحديثة ، كان لها تأثير كبير على الإيمان الحديث ، تأثير جعل الدين بسيطًا جدًا ، ضعيفًا جدًا ، وخنيثًا وهشًا جدًا.

لكن انتقاد نيتشه لهشاشة الروح الدينية أثار غضب البروتستانت الليبراليين ، وخاصة أولئك الذين شعروا أن دينهم غارق في العاطفة الأنثوية. فعلى مدار القرن التاسع عشر ، عندما ابتعد اللاهوت الحديث عن المذهب الكالفيني الأرثوذكسي ، بدأ عدد المصلين الإناث يفوق عدد الذكور في المقاعد ، وبدأت الأيقونات واللغة الأنثوية في الازدياد كذلك ، مما أكَّد على عاطفة ورأفة المسيحية؛ التي حلَّت محل روح الدفاع عن النفس في خطابات الكنيسة والثقافة الدينية.

وكما لاحظ مؤرخو العصر الذهبي والعصر التقدمي البروتستانتي الأميركي ، فقد بدأ البروتستانتيون الليبراليون في مطلع القرن الماضي بالتراجع عن الصفات الأنثوية التي رأوا أنها أهانت وأضعفت الإيمان وسعوا إلى إعادة خلق أشكال «قوية البنية» من التقوى المسيحية [66].

وتكمن خدمة نيتشه للمسيحية الحديثة في رغبته في تقويضها. تمامًا مثلما يقوي الشخص المتنمر الطفل الهزيل بالاستهزاء والسخرية منه، فقد ضغط نيتشه على الروحانية المسيحية الركيكة المؤنثة لكي تُظهر قوتها الروحية والنفسية.

وفي سلسلة من المحاضرات حول نيتشه التي ألقيت في مايو 1915 في كلية ليك فورست في إلينوي، وقُرأت على نطاق واسع على شكل كِتاب قد تمت طباعته، قال القسيس البريطاني وعالم اللاهوت جون نيفيل فيجيس بأن نيتشه قدم للمسيحيين فلسفة «تشبه مرتفعات جبال الألب؛ فلسفة مليئة بالمخاطر والانتصارات» – وبأنها كانت علاجًا يمنح البشر «التفاؤل بالتقدم الحتمي، وتقبل التغير الحاصل بوجهة نظر الإنسان لإنجيل الألفية».

وقد اكتشف فيجيس في نقد نيتشه للحداثة الدينية في القرن التاسع عشر في ألمانيا رؤية للمسيحية الواهنة المتعصبة التي تم توارثها. وأعرب عن أسفه لتغير وجهة نظر المؤمنين للصورة الدينية حيث استبدلوا نظرتهم لـ «صورة الله اللطيفة الحنونة الأبدية الأشبه بحنان الجدة»

بـ «صورة الله الجذابة القوية الأشبه بصورة الأب القوي»، لأن نيتشه قد أوضح لهم أن حضارتهم الحديثة قد أصبحت كما وصفها فيجيس بـ الحضارة المُبتذلة: «أو بالأحرى الحضارة المُنغمسة بالعاطفة». واتفق مع نيتشه في أن الممارسة المسيحية الحديثة قد تدهورت وتحولت إلى نزعة إنسانية روحية والتزام مُجبر بالمبادئ الأخلاقية المثالية المُملة [67]. وأكَّد فيجيس أن «دواء نيتشه المُرّ» كان ضروريًا بقدر ما أظهر سوء نية الإيمان الليبرالي.

وذكَّر نيتشه المسيحيين المعاصرين بأنه عندما يعيش الإنسان حياة تستحق العيش سوف يدفع ثمنها، وأن أي إيمان ديني لأي عقيدة كانت سوف يطلب من المؤمن أن يفعل الكثير من الأمور له فقط ليرضي إله العقيدة. وقد أدى نيتشه «خدمة مباشرة للمسيحية، خدمة أقل سوءًا بكثير مما كان يفترض»، لأنه ساعد على استرداد المعنى الحقيقي للحياة المسيحية من تلك الاتجاهات والميول في الحياة الحديثة التي كانت ترخصها.

وقد تساءل الكثيرون: «**لماذا وصفوا نيتشه على أنه عدوٌ أراد أن يثبت أن الكنيسة الحديثة على نحو متزايد مليئة بالمؤمنين غير المقتنعين بالدين، بينما هؤلاء استخدموا مسيحيتهم كغرور أخلاقي وللتباهي فقط؟**» فهذا الإيمان المُزيف سمح للبشر بأن يتمتعوا بوسائل الراحة السهلة، وبالإيمان الأعمى بالتقدم، وجعلهم يشعرون بالابتهاج المنعش، وبالتعلق العاطفي بالتفاهات الأخلاقية. ولكن أولئك الذين أدركوا «العظمة الهائلة للحياة» فهموا مع نيتشه أن

الإيمان المسيحي الحقيقي صعب للغاية. وبالمثل ، فإن أي إله يستحق الإيمان يجب أن يكون إلهًا يستحق الاحترام.

وقد أظهر نيتشه أن «الحياة مأساوية ، وأن الإنسان بحاجة إلى الخلاص». وقد أكَّد فيجيس ، الذي أعجب بفضائل الدفاع عن النفس ، أن «**ثمن خلاص العالم يجب أن يُدفع بالدم.» فإن العالم لن يستحق الخلاص إذ تم الحصول عليه بثمن أقل من ذلك** [68]».

وهكذا وجد عدد من النُقاد البروتستانت في طريقة نيتشه للنقد الديني مصدرًا لاختبار ثمن عقيدتهم. واعترف القُرّاء الدينيون أن نيتشه كان أكثر من مُجرد ناقد. كان أيضًا عالمًا اجتماعيًا صاغ نهجًا جديدًا لدراسة الدين. قدم نهجًا جديدًا للأخلاق: لا تشريعًا أخلاقيًا ، بل مجموعة من المعتقدات التي يجب إعادة النظر فيها. لأنه كان يعتقد أنه لا توجد مناهج ومفاهيم خالدة وعالمية للتحقق من صحة القيم ، فقد استبعد جميع الأسس الميتافيزيقية للمعتقدات الدينية. ومع ذلك ، لم يعاد نيتشه الإيمان حد ذاته. وإنما شدَّد على أنه من الممكن إعادة النظر بمبادئ هذا الإيمان.

ولكن بدلًا من تأسيس دراسة عن الدين بخصوص التساؤلات العالمية عن أسسه ومعتقداته ، تم إثبات قيمة هذه الأسس والمعتقدات من خلال استخداماتها البشرية ، لا من خلال أصولها الإلهية المزعومة. فبدلًا من التساؤل عما إذا كانت المفاهيم والمُعتقدات صحيحة ، تساءل نيتشه عن الفوائد التي تعود على أولئك الذين يسيرون على هذه المفاهيم والمُعتقدات ، وماذا سوف يستفادون من تطبيقها.

ولاحظ القراء الدينيون بشكل متزايد أن نهج نيتشه الجديد لدراسة الدين والأخلاق بدا مألوفًا. بدا الأمر ، على حد تعبير أحد النُقاد ، «نهجًا مذهلًا يشبه نهج وليام جيمس [69]». ففي مقال نُشر في مجلة هارفارد اللاهوتية عام 1909 عن نيتشه ، قال أستاذ الفلسفة الألماني في كلية ويليامز جون واربكي: «**هنالك شيء لا شك فيه، شيء مُثير للاهتمام للعديد من البراغماتيين الأميركيين والإنجليز.. الشي هو أن نيتشه قد درس وحلَّل جميع مبادئهم.**»

وجادل واربكي عن الروابط بين تحدي نيتشه والفلاسفة الأميركيين للأخلاق المُطلقة ونهجهم العملي في اختبار المُعتقدات. فقد سعوا إلى الاستغناء عن الأسئلة بخصوص أسس المبادئ وعن مطلق الفلسفة ، وسعوا إلى دراسة الفوائد التي يجلبها الاعتقاد الديني للمؤمن بدلًا من ذلك. وقد استدعى نيتشه البشر ليسألوا عن فائدة معتقداتهم لا ليسألوا ما إذ كانت «صالحة» أو «شريرة» بل ما إذ كانت مصدر إلهام لهم.

فقد أصرَّ على أن يتخلّى الحديثون عن مفهومهم عن الحقيقة كدين موحى ويسألون بدلًا من ذلك عما إذ كانت معتقداتهم قد أنتجت شخصيات بشرية جميلة تستحق الإعجاب والمحاكاة. وكما قال واربكي ، فإن دراسة نيتشه للحقيقة والمعنى طرحت أسئلة «براغماتية» ، «الإجابة الوحيدة عليها هي اختبارها[70]». فقد أخذوا دلائلهم من نيتشه «البراغماتي» ، وحاول القُرّاء البروتستانت الليبراليون أن يعيدوا النظر في أفكارهم عن الحياة الأخلاقية كمفهوم ثقافي ديناميكي بدلًا من مفهوم الخلود. وعلى الرغم من أنه لم يسع أيًا منهم إلى أن ينسجم مع الأفكار المتواردة في كتاباته ، إلا إن الكثيرين كانوا على استعداد لوضع خلافاتهم الميتافيزيقية مع نيتشه جانبًا وإخضاع أخلاقهم المسيحية لاختباره «البراغماتي». وتساءلوا ماذا سيحدث إذ كان نيتشه محقًا في ادعائه بأنه لا توجد أسس صلبة وأساسية ، ولا يوجد مكان مُحدد انبثقت منه القيم الأخلاقية؟ فماذا سيحدث لو توقف المسيحيون عن محاولة تبرير مصداقية إيمانهم وإقناع أنفسهم بأن دينهم موحى وحاولوا بدلًا من ذلك بأن يحددوا قيمة منطقية لهذا الإيمان؟

ووفقًا لهاردن ، أصبح المسيحيون خجولين جدًا من طرح مثل هذه الأسئلة التي شعروا بأنها تمس إيمانهم بالسوء ، وهذا ما قاله: «**المسيحية التي هاجمها نيتشه هي حركة غير مُكتملة ومُترددة وغير منطقية، وقد خشي معظم أتباعها بأن يقفوا معها حتى النهاية. والجدير بالذكر بأننا نخشى اكتشاف خبايا وحقيقة الإيمان الذي نعترف به، وبالتالي نحن حريصون على الامتناع عن سماع الحقيقة المُرّة غير الملائمة، الحقيقة التي تخالف ما نشعر به ونسير عليه** [71]».

وقد قدمت فلسفة نيتشه تحديًا في الوقت المناسب لهم من خلال اقتراح نهج تجريبي للعقيدة الدينية وممارستها في الواقع. فعلى الأقل ، ستتيح مثل هذه التجربة للمسيحيين معرفة ما إذ كان العيش وفق كلمة الإنجيل المقدس وكلمة الله ممكنًا في العالم الحديث.

وتماشيًا مع انفتاح تقاليدهم تجاه العلوم العلمانية ، حاول القُرّاء البروتستانت الليبراليون استخدام طريقة نيتشه الفلسفية كوسيلة لاستكشاف سبل جديدة ليستخدموها داخل البحث الديني. وقد أظهر اللاهوتيون ورجال الدين الليبراليون البروتستانت ، على وجه الخصوص ، فضولًا في التعامل مع معتقداتهم الدينية باعتبارها قضايا حول الحياة الأخلاقية. وحرصًا على حث أبناء رعيته في الاختبار «البراغماتي» للأرثوذكسية المسيحية ، استخدم القسيس الموحد (لورينغ) خطبه على نيتشه عام 1919 لدعوة رعاياه للتحقيق في قيمة

قيمهم. كما قال لورنغ لأبنائه (رعيته): «دعونا ، مع نيتشه ، نتجنب الأسئلة التخمينية حول مدى صحة العقائد المسيحية من الناحية التاريخية أو الفلسفية» وبدلًا من ذلك «دعونا نسأل السؤال العملي البراغماتي الحديث؛ إلى أيّ مدى تُعتبر العقائد القديمة ، وعقائد الكنائس مُفيدة أخلاقيًا أو اجتماعيًا [72]؟».

تساءل لورينغ عن مدى نجاح الكنيسة إذ خضعت لمثل هذا الاختبار. وبذلك قد حوّل قداس صباح الأحد إلى مُختبر للأفكار. وقد سأل أبناء رعيته عما إذا كانوا يعتقدون أن حياة الإنسان كانت بطريقة أو بأخرى ستكون أكثر كرامة إذ كان المسيحي عند أخذ القربان المقدس ، يعتقد أنه يأكل جسد ودم المسيح الفعليين؟

وشجعهم القسيس على التفكير فيما إذ كان ذلك سيقوي ويُعزز شخصية الإنسان وشعوره بالمسؤولية الشخصية حين سيفكر بأن يسوع مات من أجل خطاياه. وبالمثل ، فقد لفت نظر أبناء رعيته على أن الله أرفع وأرقى من علاقات الحُبّ الرومانسية والزواج لأنه «**عندما أراد الله أن يزور الأرض، كان عليه أن يولّد من عذراء نقية من أجل الهروب من التلوث الجنسيّ المروع**».

واختتم لورينغ عظته مشيرًا إلى أنه «إذ سارَ الحديثون على معتقدات نيتشه العلمية وطريقته الفلسفية ، فإن عدد قليل جدًا من» عقائد الكنيسة القديمة ستبقى كما هي ، وإلا إن أغلبها سوف يزول نهائيًا [73]».

وقد قال قُرّاء نيتشه البروتستانتيون الليبراليون الذين قدّروا خدمته النقدية لإيمانهم بأن المسيحية الحديثة فشلت في اختبار نيتشه. وقد قاموا بإزالة المعتقدات الدنيوية التي لا تزال سائدة في الروحانية الحديثة وأشاروا إلى أن المفاهيم البالية للخلاص والفداء قد وقفت في طريق التقدم الاجتماعي.

وقد أظهر المشهد السياسي والفكري الأميركي علامات الانحطاط والفساد العقلي والأخلاقي. واكتشف البروتستانت الليبراليون وجود مفاهيم ضاره في أميركا الحديثة التي تؤثر بشكل سلبي على حياة فئة كبيرة من البشر على حساب الفردية. وبالاستناد على أسلوب وجوهر انتقادات نيتشه ، وصف لورينغ أن **الديمقراطية الحديثة ملاذ آمن للطبقة المتوسطة، والاشتراكية دليل واضح يرشد القطيع الأعمى الذي يسيرون وفقًا للإرشادات المُلقنة، وبأن الفن الحديث والأدب أشبه بالمخدرات التي تُخدر الرجال والنساء من الشعور بعذاب حقائق الحياة القاسية**. إلا إن الكثيرين تساءلوا عما إذ كانت المسيحية جزءًا من المشكلة.

وأشارَ واربكي إلى أن «الأخلاق المسيحية والديمقراطية يتشاركان في: الابتذال ، الضعف ، القبولية ، والبساطة [74]». واعترف النُقاد المسيحيون

بأن إيمانهم بالصفات الحيوية المُتمثلة في الفردية والإبداع والذكاء كان من أهم عوامل التقدم البشري التي تم التضحية بها على مذبح مساواة وتضامن الديمقراطية.

وأعطى نيتشه قرائه المتدينين سببًا للاحتجاج، كما قال لورينغ، الاحتجاج ضد هذا «النوع الحديث من العالم المُفتقر إلى الحماسة في العمل والفِكر والقيم[75].» وقد لاقت احتجاجات نيتشه ضد المسيحية رفضًا لدى قرائه الأميركيون الأتقياء، لأنه اعتبر مبادئها مُستندة على الزهد، كما أنها تُضعف قدرات المرء لمواجهة الحياة الشاقة المُجهدة، بالإضافة إلى أنها غير مريحة.

وقد اهتم القُرّاء البروتستانت الليبراليين بانتقاده للمسيحية لكي يجعلوا لاهوتهم مُتماشيًا مع الحداثة، لكن المُثير القلق أيضًا هو بأنهم بذلك سوف يقدمون الكثير من التنازلات الدينية لكي يتماشوا مع التطور. وقد شجعهم نيتشه على اختبار سمات إيمانهم لمعرفة أيًّ منها يُقدم فعالية ذا مغزى وفائدة للكون، لكنه ضغط عليهم أيضًا لرفض العقيدة البروتستانتية الليبرالية التي لا تُقدم لهم سوى أخلاقًا مُهينة للبشرية. فقد أقنعهم تمجيده للجهد الروحي بأن **العظمة، التساؤل والنضال، صفات ضرورية من أجل الوصول إلى قيم فعالة وتستحق الوجود وأن تُطبق في الواقع.**

- يسوع الناصري، نيتشه النومبرغي

إن النُقاد الدينيون في أوائل القرن العشرين الذين اعتقدوا أن نيتشه يُقدم خدمة فعالة للمسيحية اكتشفوا شيئًا مألوفًا في دعوته للحياة الشاقة المجهدة وانتقاده للأخلاق التقليدية. فعلى الرغم من أن نيتشه أشارَ إلى نفسه على أنه «غير أخلاقي» و «ضد المسيح»، إلا إن الأوجه الأساسية في فلسفته بدت وكأنها تتوافق مع العقيدة المسيحية ذاتها التي هاجمها.

وقد شبّه القرّاء الدينيون هجماته الشديدة على الأخلاق الضعيفة لمعاصريه بنبوءات العهد القديم، وشبهوا دعوته إلى بشرية أرقى بالرؤية الأخلاقية للعهد الجديد. على الرغم من أنهم لاحظوا أوجه تشابه غريبة بين فلسفته والدين الذي أدانه وعاداه، إلا إن تقاربه الخارق العجيب مع يسوع هو الذي أثار الاهتمام والجدل.

وقال القُرّاء البروتستانتيون الليبراليون أن **سيرة حياة نيتشه وفلسفته كانا يشبهان بصورة كبيرة حياة يسوع وتعاليمه، كما لو أن حياة نيتشه هي حياة يسوع في العصر الحديث.** وبالنسبة لرؤية فجيس فأن أفكار نيتشه في قيمة التضحية والمشقة من أجل تعزيز الذات إشارة إلى «تعاليم مشابهة تمامًا لتعاليم

الرب: من يخسر حياته يجب عليه أن ينقذها». قال فجيس: إن هذه المقولة في الواقع، تشبه بالأخص صلب المسيح، يبدو أن نيتشه قد أدرك ذلك التشابه بصورة أو بأخرى [76].»

وبالنسبة للمفاهيم الأخرى، ونظرية الإنسان الخارق (السوبرمان) الخلاصية لنيتشه، قد مثَّلت هذه النظرية المسيحية الحديثة حين أكَّد يسوع على القوّة الخلاصية للشخصية البشرية. والجدير بالذكر بأن هاردين قال: «الأمر بعيد كل البعد عن نيتشه بالنسبة للمسيح»، لكنه أقرَّ بأن «حب الفيلسوف الألماني الجريء للواقع وازدرائه واحتقاره لخداع الذات والنفاق» ذكّر القُرّاء «بموقف يسوع حين لم يكن لديه أي أساس مشترك مع الفريسيين.»

ومثل يسوع، فقد بشَّر نيتشه برسالة مفادها أن الضمير الفردي يجب أن يأتي قبل الأعراف الاجتماعية؛ وكلاهما أصرَّ على أن إعادة إحياء المجتمع ممكن أن يحدث فقط من خلال أن يطور الفرد نفسه وبعدها سينعكس ذلك على المجتمع. واستنتج هاردين وقال بأنه «في تعاليم نيتشه، نجد إنجيلًا له الكثير من القواسم المشتركة مع روح المسيحية [77].»

وعلى نحو مماثل، اكتشف واربكي في نيتشه «الشاعر الشغوف والراغب بالوصول إلى بشرية أعلى وأرقى» الذي كان له صلة بـ «تحول جميع القيم الثابتة»، وقال بأنه مُتمرد أخلاقي آخر «سعى إلى أن يتزايد عدد الشخصيات والمُفكرين المُستقلين والبشر الذين لا يخشون أيَّ قانون.

وهذا ما قاله حرفيًا: «**مثل يسوع قبل ألفي عام، كانت وظيفة نيتشه الأساسيّة هي إضافة قيم جديدة إلى حياتنا** [78]». وقد اعتمد النُقاد الدينيون على عددٍ من الاستراتيجيات لتحويل هجمات نيتشه على الانحطاط المسيحي وأخلاق العبيد؛ إلى نقد للثقافة العلمانية للدفاع عن عقيدتهم.

وكانت إحدى الطرق التي استحوذوا بها على فلسفة نيتشه هي تحوير نظرية الإنسان الخارق (السوبرمان) وسلبها من فكره الخاص ونظرته ووصلها إلى اللاهوت المسيحي، وبالتالي تحويل يسوع إلى «الرجل الخارق (السوبرمان) المسيحي» و «ابن الله القوي [79]».

بالإضافة إلى ذلك، صنع قُرّاء نيتشه المتدينون العديد من التشابهات بين فلسفته والإنجيل الأصلي ليسوع المسيح التاريخي. لقد قالوا بأن نيتشه لم يعيد صياغة تأكيدات يسوع على قيمة الشخصية البشرية فحسب، بل أراد أيضًا أن يكون الإيمان أقل تقيدًا بالقواعد وأكثر تطلبًا بالروحانية. رفض نيتشه العقائد والكهنة والتمسك الشديد بالتعاليم التقليدية من أجل أن يصل إلى إنجيل حياتي أكثر صدقًا، تمامًا مثلما رفض يسوع الدين الرسمي للفريسيين. وبالتالي

رفعت فلسفة نيتشه يسوع فوق الكنيسة المسيحية ، تمامًا كما رفع يسوع معيار الروحانية فوق العقائد والممارسات الصارمة لليهودية المُبكرة [80].

علاوة على ذلك ، قد قام القُرّاء المتدينون باستعمال تحديات نيتشه ضد الإيثار والعاطفة المسيحية في تشكيلهم للمسيح القوي أثناء سعيهم لإبعاد المسيحية «الحقيقية» عن الجوانب الأنثوية العاطفية للبروتستانتية الحديثة.

ومثل هذه الخطوة التي دفعت فيجيس ، على سبيل المثال ، إلى أن يقول بأن الإيثار لم يلعب أيَّ دور في العقيدة المسيحية وهذا ما قاله حرفيًا: «(الإيثار) في الأخلاق المسيحية لم يكن ولن يكون أبدًا أخلاقًا أساسية في العقيدة [81].»

وربما أثارَ هذا الادعاء الدهشة ، لكن تجسيده للمسيح في صورة ونظرية الإنسان الخارق (السوبرمان) القوي وتجسيد نيتشه داخل نموذج مسيحي لم يكن مدهشًا. فلم تكن أوصاف فيجيس لليسوع النيتشوي تجاوزًا على الملحدين الحديثين ، ولكنها كانت دليلًا على انتشار استراتيجيات جديدة لاستخدام فلسفة نيتشه في الخطابات الديني.

وعلى الرغم من اهتمام القُرّاء المتدينين باستخدام نيتشه لتصور يسوع على هيئة النبي القوي الحديث الذي سيكون بإمكانه تحدي الانحطاط الأميركي من خلال إعادة إحياء المسيحية المحرومة من الروح القدس ، فإنهم لم يتوقعوا أبدًا احتمال أنه باستخدامهم لنيتشه في المسيحية ، قد ساعدوا بالمثل في صنع مكانة مهمة له؛ بسلطة روحية يمكن أن تُنافس يسوع.

فلم يتطرقوا إلى احتمال بأنه من الممكن أن يستخدم عالم لاهوت جاد ومسيحي حقيقي فلسفة نيتشه؛ لا لتأكيد سلطة يسوع الأخلاقية ، بل للتشكيك فيها. ومع ذلك كان هذا بالضبط ما فعله أكثر اللاهوتيين النيتشويين في تلك الفترة ، فالقسيس المعمداني والباحث في جامعة شيكاغو جورج بورمان فوستر كان فريدًا من نوعه في المستوى الذي استوعب فيه أفكار نيتشه في إعادة تصوره للإيمان الحديث ، إلا إن دمجه لفلسفة نيتشه في الدين في أوائل القرن العشرين في لاهوته؛ كان قد جعل من اللاهوت شيئًا مثاليًا ، لا منحرفًا. وكان فوستر فريدًا ، حتى في إدراك الآثار والعواقب التي من الممكن أن تنبع من تقبله لفلسفة نيتشه على فكره.

وبمجرد أن يجد الأشخاص العصريين في نيتشه أسبابًا للشك في حتمية المسيحية بالإضافة إلى أن يكتشفوا علاجًا للإحباط المصاحب لهذا الشك ، سيكون من الصعب العودة إلى يسوع كصخرة وملجأ..!

وهذا ما قاله فوستر: «لا يمكننا إعادة عصرنا إلى عصر يسوع ، فقد انتهى ذلك الوقت [82]». وقد كان جورج بورمان فوستر بارزًا بين المُفكرين الدينيين ،

حيث تقبل أفكار نيتشه عن يسوع غير كُلي الإلهية والقدسية [83]. وكان قد تدرب في برلين وغوتنغن بألمانيا ، وأمضى سنواته في شيكاغو يُعلّم صيغة مُتطرفة من اللاهوت التاريخي الذي تعلّمه في الخارج وبشَّر به من المنابر في كل من الكنائس المعمدانية والموحّدة. ومن شدة تأثره بنيتشه ، قال فوستر بأن الكنيسة تتعامل مع الرعية كما لو أنهم في وظيفية وخدمة للعقيدة والممارسة الدينية. وسعى في كتبه العلمية إلى إبعاد المسيحية عن تاريخها بصفتها «دين مُتسلط» ، والتي بسبب قيمها قد فُهمت على أنها مُعتقد مصدر للأوامر فقط. وبالنسبة إلى فوستر ، لم يعد من الممكن الوصول إلى «القناعة النهائية ، المطلقة ، للدين المسيحي» في عالم «حيث يخضع فيه الثابت للتغير ، والمعايير المطلقة تتحول إلى نسبية. والقوى تتحول إلى مثل يُقتدى به».

وكان السؤال الذي واجه المعاصرين ، الذين لا يمكن خداع عقولهم من خلال المراوغات اللاهوتية للعلم الحديث أو بالأحرى الذين كانت عاطفتهم الروحية مقتنعة بمبادئ العلمانية ، هو: كيف يمكن للإنسان أن يصنع حياة ذات معنى عندما «يموت الإله الذي يسيطر على الكون [84]؟».

وقد بدأت تحديات إعادة تقييم فوستر للمسيحية في مركز اللاهوت الليبرالي الحداثي ، مدرسة اللاهوت في جامعة شيكاغو. وقد انضم إلى هيئة التدريس في عام 1895 ، مما أثارَ حماسًا كبيرًا لرئيس الجامعة ، ويليام ريني هاربر ، الذي اعتبره «أعظم مُفكر على قيد الحياة في مجاله [85]». فقد أحضر معه طلاقة اللاهوت الألماني الحديث ، وقد تحدث بفتنة عميقة في فرجينيا الغربية ، وجدية مُدمرة ، ودقة ذهنية ، بالإضافة إلى أن شخصيته كانت جذابة على المنابر والمنصات.

والمُلفت للنظر بأن كتابات فوستر لا تحمل أيَّ دليل على وجود تحريض فكريّ ، ولكنها عكست عقلًا أخلاقيًا يُجاهد روحيًا على أمل أن يُنقذ أتباع الدين وأن يحتفظ بـ «أقصى قدر من المسيحية التي يمكن للعقل الحديث الالتزام بها[86]». ولكن بالإضافة إلى كونه مُفكرًا نبيهًا ، فقد كان يتمتع بعبقرية حاسمة؛ عبقرية استطاع بها أن يُدمر أكثر من توتر بفكره اللاهوتي الهرطقي.

وقد أثارَ كل من كتابيه الرئيسيين ، «**نهاية الدين المسيحي**» (1906) و «**وظيفة الدين في نضال الإنسان من أجل الوجود**» (1909) ، الجدل داخل قيادة المعمدانية ، وإدارة الجامعة ، والصحافة الشعبية. فإذ كنا نرى بأن «موت الله» فضيحة وخزي بحق اللاهوت والمسيحيين في الستينيات ، فإن رحلات فوستر ما بعد التوحيد النيتشوي كانت تجديفيًا وكفرًا واضحًا قبل أكثر من نصف قرن.

فقد هزَّ كِتاب فوستر «**نهاية الدين المسيحي**» العالم الديني المسيحي اللاهوتي البروتستانتي عندما ظهر عام 1906. وفي ذلك، قد أكَّد أن المسيحيين لا يستطيعون تقديم اعتراضات على الحقائق المُطلقة خارج التاريخ البشري. فبينما تتحدى الفلسفة التاريخانية والطبيعية الأرثوذكسية اللاهوتية بشكل مثالي، أظهر نيتشه أن كلاهما يحد من أفق إمكانيات الإنسان، حيث يسحق أحدهما الإنسان تحت عبء المعرفة التاريخية، والآخر يقضي عليه بالحتمية: وضد كل هذا وقف نيتشه بجانب المصلحة الشخصية. فقد سخر من العلم واعتبره حماقة، وأنكر ونفى كل القواعد والقوانين، وبشَّر بحق العاطفة ضد المنطق، الحس ضد الفروسية، البرية ضد حجرة الدراسة، البطولة ضد الأخلاق المنفعة، والعظمة ضد التفلسف، وشعر الحياة المُسكر مقابل تنظيمها. وقد كان محقًّا في كلِّ هذا باستثناء مبالغات الشعر. «ومن هذا نستنتج بأنَّه لدينا سببًا لنشكر نيتشه. لأنه كسر الحواجز التي كنا ضعفاء للغاية بسببها. وقد أعادة العمق للإنسان مرة أخرى، واستطاع أن يوقظ طموحًا عظيمًا للاستقلال».

وبالنسبة لفوستر، فإن رغبة ولهفة نيتشه لصحوة العصر الحديث هو الخلاص غير الموجود في الإيمان بالمعجزات، وفي الكتاب المقدس. الخلاص الذي صُنع مجددًا في التبادل النشط والفعال للشخصية مع الشخصية [87]. وبينما رفض نيتشه يسوع كمؤسس لـ «سلطة الدين» الذي يمثل تاريخ البشرية، ساعدت رغبته الشخصية بالوصول إلى الاستقلال الذاتي في أن تتوضح صورة الحديثين لشخصية يسوع التاريخية. قد كتب فورستر: «**بما أن النار توقد النار، وليس هنالك نظريات حول طبيعة اللهب، ولذا فإن الأشخاص ينقذون الأشخاص.**» أن اللغة التي استخدمها فوستر لوصف يسوع هنا تعكس كيف أثرَ نيتشه فيه، وكيف كان بإمكانه أن يؤثر على الباحثين الحديثين الآخرين. فقد جعل نيتشه نظرة الأشخاص العصريين ليسوع كما لو أنه كذبة ووهم.

وقد تمتع عقل فوستر الجريء بتقدير زملائه، وبينما شاركوه الرأي بإيمانه المعمداني بالاستقلالية ومدى جدارة المؤمن الفردي، فإن تحدياته للسلطة المسيحية دفعت ذلك الإحساس المعمداني إلى مكان أبعد من اللازم. وكان لاهوته الاستفزازي التحريضي قد وضع بالفعل منصبه في هيئة التدريس في الجامعة في خطر، ففي عام 1905، تم نقله حسب الأصول من مدرسة اللاهوت إلى قسم مقارنة الأديان في الآداب والعلوم. وبعدما نشر كِتاب «**نهاية الدين المسيحي**» صوَّت مؤتمر الكهنة المعمدانيين (1) على تبني قرار يعلّن أن تعاليم

(١) المعمدانيين: إنهم إحدى المذاهب البروتستانت.

فقد هزَّ كِتاب فوستر «**نهاية الدين المسيحي**» العالم الديني المسيحي اللاهوتي البروتستانتي عندما ظهر عام 1906. وفي ذلك، قد أكَّد أن المسيحيين لا يستطيعون تقديم اعتراضات على الحقائق المُطلقة خارج التاريخ البشري. فبينما تتحدى الفلسفة التاريخانية والطبيعية الأرثوذكسية اللاهوتية بشكل مثالي، أظهر نيتشه أن كلاهما يحد من أفق إمكانيات الإنسان، حيث يسحق أحدهما الإنسان تحت عبء المعرفة التاريخية، والآخر يقضي عليه بالحتمية: وضد كل هذا وقف نيتشه بجانب المصلحة الشخصية. فقد سخر من العلم واعتبره حماقة، وأنكر ونفى كل القواعد والقوانين، وبشَّر بحق العاطفة ضد المنطق، الحس ضد الفروسية، البرية ضد حجرة الدراسة، البطولة ضد الأخلاق المنفعة، والعظمة ضد التفلسف، وشعر الحياة المُسكر مقابل تنظيمها. وقد كان محقًا في كلِّ هذا باستثناء مبالغات الشعر. «ومن هذا نستنتج بأنَّه لدينا سببًا لنشكر نيتشه. لأنه كسر الحواجز التي كنا ضعفاء للغاية بسببها. وقد أعادة العمق للإنسان مرة أخرى، واستطاع أن يوقظ طموحًا عظيمًا للاستقلال».

وبالنسبة لفوستر، فإن رغبة ولهفة نيتشه لصحوة العصر الحديث هو الخلاص غير الموجود في الإيمان بالمعجزات، وفي الكتاب المقدس. الخلاص الذي صُنع مجددًا في التبادل النشط والفعال للشخصية مع الشخصية [87]. وبينما رفض نيتشه يسوع كمؤسس لـ «سلطة الدين» الذي يمثل تاريخ البشرية، ساعدت رغبته الشخصية بالوصول إلى الاستقلال الذاتي في أن تتوضح صورة الحديثين لشخصية يسوع التاريخية. قد كتب فورستر: «**بما أن النار توقد النار، وليس هنالك نظريات حول طبيعة اللهب، ولذا فإن الأشخاص ينقذون الأشخاص.**» أن اللغة التي استخدمها فوستر لوصف يسوع هنا تعكس كيف أثرَ نيتشه فيه، وكيف كان بإمكانه أن يؤثر على الباحثين الحديثين الآخرين. فقد جعل نيتشه نظرة الأشخاص العصريين ليسوع كما لو أنه كذبة ووهم.

وقد تمتع عقل فوستر الجريء بتقدير زملائه، وبينما شاركوه الرأي بإيمانه المعمداني بالاستقلالية ومدى جدارة المؤمن الفردي، فإن تحدياته للسلطة المسيحية دفعت ذلك الإحساس المعمداني إلى مكان أبعد من اللازم. وكان لاهوته الاستفزازي التحريضي قد وضع بالفعل منصبه في هيئة التدريس في الجامعة في خطر، ففي عام 1905، تم نقله حسب الأصول من مدرسة اللاهوت إلى قسم مقارنة الأديان في الآداب والعلوم. وبعدما نشر كِتاب «**نهاية الدين المسيحي**» صوَّت مؤتمر الكهنة المعمدانيين [1] على تبني قرار يعلّن أن تعاليم

---

(١) المعمدانيين: إنهم إحدى المذاهب البروتستانت.

فوستر كانت «تخريبية» و «مخالفة للكتاب المقدس [88]».

وعلى الرغم من استمرار فوستر في اجتياز عدد هائل من الدعوات لفصله، لا فقط من وظيفته التدريسية، ولكن أيضًا من الوزارة، إلا إنه في عام 1909 سعى إلى المتابعة بتوضيح أفكاره المتواجدة في كتابه «**وظيفة الدين في نضال الإنسان من أجل الوجود**». وعلى الرغم من ادعاءاته بأنه كان يأمل في أن يُظهر الكتاب كيف «تمسك بالجانب الأكثر إشراقًا من الشك»، فإن تأكيده الأساسي على أن جميع الأفكار والمفاهيم الدينية للإله هي تعابير بشرية تُظهر رغبة الإنسان بالوصول إلى المطلق، فهذا التأكيد كشف عن آثار أفكار نيتشه الواضحة عليه. وقد قال: «لا يمكننا أبدًا أن نكتفي ونرضى بدين يسوع هذا باعتباره عقيدة قطعية أزلية دائمة. يجب أن ننتقل من الإيمان بالإنسانِ العاديّ إلى الإيمان بالمسيح الأبدي الجديد - مسيحنا، الخالق للروح البشرية الحديثة. وسيكون مقام هذا المسيح بالنسبة لنا - هو المقام الذي يعنيه لكل من خلقه أو أتبعه - مثلنا الأعلى [89]».

ومن وجهة نظر أصدقاء فوستر من رجال الدين، فإن تأكيده «الأكثر تميزًا» علَى أن يسوع المسيح كان نسجًا من الخيال البشري زاد الطين بلة. وفي اجتماع آخر لمؤتمر الكهنة المعمدانيين، قد صوتوا لـ «طرده»، مما أدى إلى عاصفة أخرى من الجدل التي لفتت انتباه الصحافة الوطنية إلى الاعتداءات التي تعرض لها فوستر. وكما ذكرت صحيفة نيويورك تايمز في عام 1909، «إنَّ المعمدانيين بعد جلسة طرد البروفيسور فوستر؛ في مؤتمر الوزراء في شيكاغو استغرقوا في الصفير والصراخ قبل التصويت [90].»

وعلى الرغم من انسجام العناصر الوظيفة الدينية والطبيعية لدى فوستر مع التحركات الأوسع في اللاهوت الليبرالي، فقد وجد نفسه مرارًا وتكرارًا على خلاف مع الأوصياء التقليديين للدين والثقافة، الذين كانوا حريصين على منع الواعظ النيتشوي من تربية قطيع البشر المُبرمجين. بالإضافة إلى محاولة زملائه من رجال الدين لتجريده من سيامته، وقد ابتعدت المكتبات العامة بشكل مُتزايد عن شراء كتبه الهرطقية لقرائها [91]. ومع ذلك، وجد فوستر في النهاية جمهورًا مُتلهفًا لإنجيله النيتشوي. وقد دعته مارجريت أندرسون في عام 1914 لكتابة سلسلة من المقالات عن نيتشه لقرائها، ويذكر بأنها كانت زميلة من شيكاغو وعاشقة لفلسفة نيتشه. وقد وافق، وبدءًا من العدد الأول من مجلة «ذا لتل ريفيو» في مارس 1914، كتب فوستر مقالًا كل شهر على مدار عامين، حيث عمل على تكوين جماهير جديدة لفِكر نيتشه. وسعى فوستر في مقالاته لمجلة «ذا ليتل ريفيو» إلى إلهام جيل الشباب من القُرّاء العلمانيين بوعود نيتشه

الروحانية. والمُلفت للنظر هو بأنه في انتقاله من كتاب لاهوتي علمي مؤلف من 518 صفحة إلى مقالات قصيرة مثل «**الولاء الجديد**» و «**الحب النيتشوي للأبدية**» و «**الرغبة بالوصول إلى قرّاء علمانيين**» لم يفتقد أيًا من مفاهيم نيتشه معناها الأصلي في الترجمة والتفسير. لقد قام ببساطة بتوجيه كتاباته لجمهور من الشباب الباحثين عن الحقيقة، لا أولئك الذين يعتقد بأنهم قد أدركوها بالفعل. قال فوستر: «**بينما لا يوجد دين ثابت وقطعي على جميع البشر ممارسة معتقداته، إلا إن جميع الأديان تُعبر عن تجربة موحدة للبشرية، أي التوق إلى الألوهية وبأن يعبدوا من هو أعظم منهم**». وأوضح أن «**الله ما هو إلا اسم بشري آخر للرغبة بالأبدية [92]**».

وكان نيتشه هو من أدرك الطبيعة اليائسة الكامنة في روح الإنسان الحديث. وقد نجح العلم الحديث في تحدى الحقائق الكونية الثابتة المطروحة للدين، حين أظهر أنَّ الله منسوج من «خيال بشري»، لكنه لا يعكس رغبات الإنسان بصورة واضحة: الرغبة بالوصول إلى درجة رفيعة من البشرية [93].

وبالاعتماد على لغة زرادشت، قال فوستر بأن نيتشه أظهر ارتباك ورغبة الحداثيين بالإيمان وفي نفس الوقت عدم قدرتهم على ذلك، تاركين أنفسهم بلا هدف في «جو الحداثة السوداوي [94]».

وفي حين كان نيتشه قد شَخَّص «ارتباك الحداثيين» وأظهر أيضًا الشخصية القادرة على التغلب على هذا الارتباك.

قدم فوستر نيتشه على أنه «نبي للثقافة الجديدة.» وقد بشَّرت حياته وأفكاره بصورة سامية ورفيعة مكانة الإنسان الحديث المثالية. وهذه كانت رسالة نيتشه إلى الإنسان المعاصر: «الإنسان هو الهدف، الجمال هو الشكل الظاهري فقط، الحياة هي القانون، والخلود هو نظام عصرنا الجديد» وشدَّد على أن الوصول إلى طريق يقودنا إلى روحانية أعلى لا يمكن أن نصل إليه عندما ننظر إلى «الوَراء» إلى التقاليد الموروثة، بل لكي نصل إليه يجب أن ننظر «إلى الأمام» لنتخيل عالمًا جديدًا مليئًا بالإبداعاتِ والاكتشافاتِ المُبتكرة.

وقد صرَّح بأنَّ «**الإنسان سيكون قائد البشرية - الإنسان لا غيره، ولسوف يجسّد نفسه، مثله مثل غيره، سيجسّد كل الألم وكل السعادة، كل المرض وكل فترات النقاهة، سيمثل الشيخوخة، الشباب المُضطرب، والأوقات العصيبة**».

وكانت رسالة نيتشه، التي وجهها إلى إنسان المُستقبل، قد كسبت عددًا كبيرًا من المريدين وبصورة سريعة، فقد كانت الكنيسة التقليدية تفقد رعيتها وكان نيتشه هو من يكسبهم. والمُثير للاهتمام بأنه كان على عكس معظم الدعاة،

قد نمتْ رعيته من سنة إلى أخرى» ، كما أكَّد فوستر [95].

وقد اقترح فوستر أيضًا بأنه من الممكن أن يظل يسوع مصدرًا روحيًا للباحثين الحداثيين ، ولكن فقط كنموذج للراغبين به بأن يكون كذلك [96]. وقد قال الباحثون الحداثيون: «لو كان نيتشه على قيد الحياة اليوم لما كان يقلد يسوع في الزمان والمكان نفسه. فالتقليد يعني قتل الروح».

وهكذا ، استعمل فوستر يسوع ليوضح بوضوح نقطة نيتشه حين قال: «**يجب على كل إنسان أن يخلق إيمانه الخاص به، الإله الذي يتبعه. ولكن بدون اللجوء إلى أسس قديمة وثابتة، يجب أن تكون هذه الأديان الجديدة مُلهمة لا أن تكون تنظيمية، مُتجددة.. لا أن تكون ثابتة، وخلاقة ومُغذية لا أن تكون تشريعية وقمعية** [97]».

لأن نيتشه قد أظهر فعالية الافتراض القائل بأن «**الحقيقة تتغير، وتستمر بالتغيير، وتهدم العروش والمذابح**» ، فقد فهم أن «**التغيير الذاتي هو مهمة ضرورية في حياة الإنسان** [98]». وعندما اقتبس فوستر من نيتشه ، قال إن «**الصلاة الوحيدة التي لدينا الحق الأخلاقي في تلاوتها هي بالتحديد الصلاة التي يجب علينا نحن أنفسنا أن نحقق ما طلبناه فيها** [99]». وبالنسبة لفوستر ، أظهر نيتشه أن الإنسان المعاصر لا ينبغي عليه أن يحاول إنكار دوافعه المسيحية ، بل بدلًا من ذلك عليه أن يصبح إنسانًا يستحقها ، عليه أن يصبح (السوبرمان) الذي يستحقها.

وعلى الرغم من أن «مفهوم السوبرمان يمكن أن يسمى المسيح» ، إلا إن نيتشه قد عرف أن هذا المُنقذ موجود في كل واحد منا [100]. وقال فوستر ، إذن ، بقراءة أفكار نيتشه ، يستطيع المرء أن يقترب من نفسه: فنيتشه يُعتبر المسيح الداخلي للفرد. وشدَّد على أنَّه حتى أولئك القُرّاء الذين لم يكونوا على دراية بـ «شخصية نيتشه العظيمة» قد عرفوا ذلك ، «لأن نيتشه دومًا ما يترك جزءًا منه في قلب وأمل القارئ. فإذا فكر القارئ بجدية في نفسه ، فقد اتخذ لنفسه جزءًا من نيتشه من دون أن يشعر بذلك. وحتى من دون معرفة أو نية للقارئ في هذا الأمر؛ إلا إنه سوف يدخل إلى العالم الفكري النيتشوي فور قراءته لكتابات نيتشه[101]».

وهكذا ، فإن استدعائه لنيتشه المسيحوي لم يكن هدفه الصلاة ، ولكن كان هدفه يتضمن في بحث الإنسان عن الذات. فإن نيتشه يُعتبر النوع الوحيد من المُنقذين الذي كان بإمكانه أن يفهم العقل الحديث ويعرف حدوده: نيتشه هو المُنقذ الذي علّم الإنسان أن يجد في نفسه منقذه. وبينما كان فوستر يُكرز بإنجيله النيتشوي إلى جمهور من القُرّاء العلمانيين الشباب في مجلة «ذا ليتل

ريفيو» بين عامي 1914-1915 ، قد واصل في إلقاء المحاضرات هناك للطلاب في دوراته الدينية في جامعة شيكاغو [102]. والجدير بالذكر بأن محاضراته ، بما في ذلك محاضرة «**نيتشه والعلوم**»، و«**نيتشه والدين**»، و «**نيتشه ويسوع**» ، كانت مزودة بخطاب أكاديمي إلا إنه خفف من لغته التي تمس المسيحية بأيِّ شكل من أشكال السوء ، فقد قدم نيتشه بهذه الصورة لجمهوره: «الناقد الديني واللاهوتي وفوق كل شيء صاحب الرؤية الروحية». وأظهرت قراءته وتأثره واستخدامه لفلسفة نيتشه مدى تأثيره الواضح عليه وكيف جعلته هذه الفلسفة بأن يجمع إجابات لكل لما دار في عقله من تساؤلات ، لا فقط إجابات لفهم أو حتى لتأييد المسيحية المُحرّرة ، بل لتخيُّل عدم نهايتها بشكل نهائي.

ولكن حتى بالنسبة إلى فوستر ، عالم اللاهوت وأكثر شخص استطاع أن يدمج ويوضح ويفهم فلسفة نيتشه ، فإن موقفه هذا لم يتطلب منه التخلّي عن شخصية يسوع. ففي الواقع ، قدمت محاضراته تأكيدات تخص علاقة نيتشه المُترابطة بيسوع ، حين قال: «مثلما كان يسوع يُعيد تقييم القيم» ، ومثلما «عاش يسوع بشكل خطير وكيف عاش» ، فعلى الرغم من كراهية نيتشه للمسيحية ، إلا إنه «في بعض من النواحي كان يمكن لنيتشه ويسوع أن يكونا صديقان مُقربان[103]».

لم تكن ادعاءات فوستر عن يسوع النيتشوي تأكيدات على سلطة يسوع الروحية ولا جهودًا ليستخدم بها يسوع ليزيد شعبية نيتشه. فبدلًا من ذلك ، كانت ادعاءاته تُظهر صورة الباحث الحديث وتلقي الضوء عليه ، الباحث الذي يبحث ليجد طريقه ، بحذر وبتردد وبشعور بعدم اليقين ، ما بين دين خارق للطبيعة ودين واقعي ، ما بين الله الآب وألوهية الذات ، وما بين الإيمان والشك ، مع يسوع ونيتشه كمرشدين.

وعلى الرغم من أن فوستر كان استثنائيًا في المستوى الذي أثرت فيه فلسفة نيتشه على إيمانه وكيف نشر هذا التأثير ، إلا أنه فعل ذلك كجزء من دعوته كقسيس وعالم لاهوت ومُعتنق للمسيحية. فقد كافح بمرارة ليُظهر المعنى الكامن وراء تكهناته عن الصداقة الموجودة بين يسوع ونيتشه ، ولم يكن وحده من استنتج ولاحظ التشابهات والتقاربات بينهما. فقد كان مثل العديد من البروتستانت الليبراليين الآخرين في أوائل القرن العشرين ، استخدم نيتشه ليتصالح مع ما تعنيه مسيحيته بالنسبة له.

«**كيف سوف تتصرف المسيحية مع نيتشه؟**» سأل كاهن الأبرشية دبليو سي أي والار هذا السؤال في عام 1915 بينما كان يسعى لفهم سيطرة نيتشه المتزايدة على الحياة الأميركية. لم يكن هناك بديل للأتقياء المعاصرين سوى «أن يمسكوا بيده ، وبالتالي يمتصوا القوّة من عدوهم الحي حتى يموت ، وبعد

ذلك سيكون بمقدرتهم أن يأكلوا العسل من جثة الأسد الميت [104]».. مع أن تحويل نقد نيتشه اللاذع للدين إلى تأييد للإيمان لم يكن عملًا سهلًا ، إلا إن النُقاد الدينيون قد اخترعوا في أوائل القرن العشرين إستراتيجيتين مزدوجتين لجعل فلسفته مُفيدة للحياة المسيحية. ففي الوقت نفسه قاموا بتبجيل كتاباته واستخدموا عباراته ومفاهيمه في حملتهم لإظهار قوّة وإمكانية الإيمان في العصر الحديث ، وسعوا أيضًا لإثبات أنَّ فلسفته العلمانية وحدها لا تستطيع أن تكون الصخرة الروحية والملجأ الأمن والبديل للإنجيل الأصلي. ومع ذلك ، باستخدام فلسفة نيتشه كوسيلة لاستعادة أسس المسيحية أظهر المُفسرون الدينيون قيمة نيتشه للتقوى الحديثة. وقد اتفق المُفسرون البروتستانت والكاثوليك لنيتشه ، كلًا منهم بطريقته الخاصة ، على أن فلسفته قد قدمت خدمة للمسيحية الحديثة ، لأنها أكَّدت من جديد على أهمية الاجتهاد الروحي ، والحاجة البشرية إلى التفوق والتطور ، وقيمة الشخصية المُنفردة؛ واتفقوا على أن نيتشه قد ساعد في تشخيص مشاكل الحياة الروحية في العالم الحديث. ومع ذلك ، فإن قبولهم لمساهمة نيتشه في المسيحية الحديثة لم يكن تأييدًا مطلقًا لأفكاره. وقد اعترف المُفسرون البروتستانتيون لنيتشه بأنهم انجذبوا إلى رغبته بالوصول إلى بشرية أرقى وأعلى ، لكنهم أكَّدوا أن الوصول إلى الشخصية البشرية الرفيعة ممكن أن يحدث فقط بإرشادات الكِتاب المقدس. وقد انتقد نيتشه على نحو مثالي وصائب اتجاهات الديمقراطية الحديثة ، وقال النُقاد بأنه فقط من خلال يسوع سوف يكون بأمكان الحديثون أن يرفعوا أنفسهم فوق رغباتهم بكسب المال ووسائل الراحة المادية. وعلى الرغم من كل أوجه التشابه بين نيتشه ويسوع ، إلّا إنَّ القرّاء المتدينون قد أكَّدوا أن نبي نومبورغ [(1)] (نيتشه).. أو بالأحرى نيتشه النومبرغي لا يمكن أبدًا أن يحلَّ محل الشخصية الإلهية ليسوع الناصري.

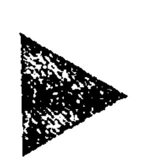
وبعد نزاعات في معاداة نيتشه للأسس ، عاد النُقاد المسيحيون إلى أسس المسيح. وقد قدم والار نظرة ثاقبة على البدايات الغريبة لمسيرة نيتشه المهنية في الفِكر الديني الأميركي وقد قال: «**إن نيتشه يُمثل تاريخ العقل: ففي البداية، حمل عبء عبيد يخدمون الآخرين، وبعدها أباده بشكل مناسب الأفكار الموروثة، وبعدما أبادها بدأ من جديد. إن نيتشه مُحرك أساسيّ في لعبة الخلق** [105].» وهكذا بدأ التقبل الديني في أوائل القرن العشرين لفلسفة نيتشه.

وما إنْ بدأ اللاهوتيون ورجال الدين المسيحيون بوصف يسوع كنموذج

(١) مدينة نومبرغ: الألمانية ، حيث نشأ نيتشه.

لفلسفة نيتشه ، وما إنْ أشاروا إلى يسوع على أنه الإنسان الخارق (السوبرمان) الحقيقيّ ومحوّل جميع القيم ، وما إنْ تمكن القساوسة من التلاعب بلغة نيتشه وكلامه بخصوص المسيحية في «إرادة الحرية» و «إرادة الحب.» قد استطاعوا وضع بصماتهم وتأكيداتهم على أهمية نيتشه للحياة الروحية في أميركا ، وإن كان ذلك عن غير قصد [106]. فمن خلال القول بأن نيتشه كان نموذجًا يُمثل الزهد ، ومن خلال تشبيهه بنبي عبري ، ومن خلال إيجاد أوجه تشابه بين فلسفته واللاهوت المسيحي ، فقد مهدوا الطريق للحداثيين لفهم نيتشه كنموذج فكري قابل للتطبيق في الواقع ، بل كمُنقذ علماني.





الفصل الثالث
دخول الإنسان الخارق (السوبرمان) إلى الفكر الأميركي

«ذات مرة قال أحدهم إن الله يقول: على المرء أن يُحدّق في بحار المستقبل البعيدة؛ لكنني علمتكم الآن أن تقولوا: يقول الإنسان الخارق (السوبرمان)».

فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت (1885-1883)

«نحن نتعثر؛ بالإنسان الخارق كما تتعثر الأقدام بالنباتات ولا تستطيع الخروج من عقدها؛ وفي الصراع الذي يلي ذلك، يتم جرنا جميعًا إلى بشرية مُتقدمة أكثر».

وليام جيمس ، ملاحظة غير منشورة (نُشرت حوالي 1901-1900)

في «هو ذا الإنسان» استذكر نيتشه ذلك اليوم المصيري في أغسطس عام 1881 عندما جاء لأول مرة بفكرة كِتاب «هكذا تكلم زرادشت» بينما كان يسير في الغابة بالقرب من مكان عزلته الصيفي في سويسرا. لقد كانت بالتأكيد تجربة بالغة الأهمية. لكن شخصية الإنسان الخارق (السوبرمان) لم تخطر على باله لأول مرة في تلك اللحظة من الإلهام. ففي الواقع ، ظهر مصطلح الإنسان الخارق لأول مرة في تاريخ الأدب الحديث ، لم يظهر في جبال الألب السويسرية ، ولا في عام 1881 ولا حتى في الخيال الأخلاقي لفريدريك نيتشه. ومن أجل تتبع وتعقب أصول الفكرة ، يجب علينا بدلًا من ذلك تحويل انتباهنا إلى شمال شرق فايمار ، وإعادة الإطار التاريخي إلى عام 1806 (ثمانية وثلاثون عامًا قبل ولادة نيتشه) ، والدخول في دراسة المسرح الباروكي الجميل في شارع فراونبلان ، حيث نجد يوهان فولفغانغ فون غوته يكمل تحفته ، المسرحية التراجيدية: فاوست.

فقد ظهر الإنسان الخارق (السوبرمان) لأول مرة في الأدب الحديث ، في مسرحية فاوست لغوته (الجزء الأول عام 1808) ، فلم يظهر هذا المُصطلح في كتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت».

وطوال القرن التاسع عشر ، كان القُرّاء الأميركيون على معرفة واسعة بتراجيديا غوته الملحمية ، والتي أعادت سرد أسطورة عالم لامع يتوق إلى فهم

وإدراك المعنى الحقيقي للكون [1]. يقلق فاوست من إيمان عصره الذي لا يتزعزع، يقلق من حب شعبه لتلقي الأوامر من الإله، ويرغب بالوصول إلى حقيقة لا تُعيقها الخرافات. ويحشر فاوست نفسه بكل أشكال المعرفة الأكاديمية - الفلسفة والفقه والطب - من أجل أن يفهم ويعرف «الطبيعة اللامتناهية». ولكن من دون جدوى. وتسمع روح من السماء مناشدات فاوست اليائسة للحصول على لمحة عن الأبدية، وتسأله، «**ما الذي يزعجك، يا أيها الإنسان الخارق**[2]!». وعلى الرغم من استخدام هذا المصطلح لمرة واحدة فقط في فاوست، إلا إن الصورة والآثار المترتبة لرغبة الإنسان الخارقة بالمعرفة والإتقان أظهرت معنى هذا المصطلح. وكانت مواضيع الجهد الذاتي البطولي والرغبة النفسية والروحية بمثابة الفكرة المُهيمنة لأغلب أعمال غوته. ومع ذلك، على الرغم من الإصدارات المُتعددة باللغة الإنجليزية من مسرحية فاوست طوال القرن التاسع عشر، ومكانتها البارزة في المكتبات الأميركية والصالات الأسرية، وقصتها التي عُرضت في المجتمعات الصغيرة وفي مسارح المدن الكبيرة، لم يكن لدى مفهوم «الإنسان الخارق» انطباع عميق أو تأثير دائم على الفكر الأميركي في ذلك الحين. ففي الواقع، لم يكن له أيَّ تأثير على الإطلاق في العديد من الترجمات الرئيسية. ربما وجد المُترجم صامويل تايلور كوليردج أن الصورة غير قابلة للوصف، فقد تخطى ذلك تمامًا (تخطى ترجمة الإنسان الخارق) في ترجمته الإنجليزية عام 1821: وهكذا ترجم الجملة: «ما هو الضعف المثير للشفقة الذي أصابك الآن [3]؟»، وقد قدمت ترجمة أبراهام هيوارد عام 1838 وصفًا قريبًا أكثر، حيث حولها إلى: «نصف الإله [4]»، وحاولت ترجمة بايارد تايلور عام 1871 أن تعيد الحياة لها ووصفتها بـ «الإنسان صاحب الطاقة الفوق بشرية [5]». لكن هذه الترجمة لم تثير أيَّ جدل أو حماس أيضًا. فبكل بساطة، قد يكون «الإنسان الخارق» الخاص بغوته قد ظهر في الولايات المتحدة طوال القرن التاسع عشر، لكن لم يتم تعريفه بصورة صحيحة في الخطاب الأخلاقي الأميركي. فقد كان «الإنسان الخارق» متواجدًا في أميركا بين الأوراق فقط، لم يظهر في الواقع ولم يخرج أبدًا من صفحات «فاوست» إلى الأرض الواقعية. ومع ذلك، عندما تُرجم مصطلح نيتشه للإنسان الخارق بـ «ما بعد الإنسان» أو «ما وراء الإنسان» في طبعات ترجمة تيل وكومن. من «هكذا تكلم زرادشت» شق هذا المصطلح طريقه إلى أميركا في مطلع القرن الماضي، ولاحظ النُقاد هذا الأمر على الفور في ذلك الوقت، فقد أشعلت صورة نيتشه للإنسان الخارق عاصفة من الاهتمام في الصحف الأسبوعية الأميركية والمجلات الأدبية ومجلات الرأي الراديكالية.

في كتابات نيتشه الشعرية والتنبؤية حول «الإنسان الخارق» ، استغل كُتّاب القرن العشرين والفلاسفة وعلماء الأدب والمحررون مفهومًا ساعدهم في التعبير عن الصراع المُستمر بين الذات والمجتمع ، بين الاستقلال والتضامن في أميركا الحديثة. ولم تكن تلك التوترات جديدة على تلك الفترة؛ ولا الجهود الفردية ، ولا حتى المصطلح نفسه. وإن ظهور مصطلح الإنسان الخارق من نيتشه بعد داروين وسبنسر كان أمرًا مُهمًا ومُلفتًا للنظر. والجدير للذكر بأن كتاب فاوست لغوته كان قد انتشر في أميركا ، في الوقت الذي كانت فيه الأفكار حول التطور تكتسح الثقافة الفيكتورية إلا إن نيتشه قد استعمل المصطلح على نطاق أوسع بكثير ، ومع ذلك ، فقد خصص كتابًا كاملًا ، هكذا تكلم زرادشت ، للإعلان والتعريف عنه ، والتبشير به. وكما لاحظ المفسرون الأميركيون ، فحتى في زرادشت ، كانت أوصاف نيتشه للإنسان الخارق شاعرية ، وحتى نبوية ، ولكنها بالتأكيد كانت غير واضحة. وفي وصف أعمق للإنسان الخارق ، كتب نيتشه:

«إن الله قد مات! انظروا إليّ، أنا سوف أعلمكم شيئًا أعظم، سأبشركم بـ (الإنسان الخارق). فالإنسان من المفترض أن يصبح شيئًا قاهرًا. فقد خلقت كل الكائنات الحية شيئًا يتفوق عليها... نتساءل ما هو القرد للإنسان؟ أضحوكة أو شيء محرج وأليم؟ فالإنسان بالنسبة لـ (الإنسان الخارق) هو أما أضحوكة أو أحراج أليم. فإن الإنسان الخارق هو معنى الحياة. أتوسل إليكم، يا إخوتي، أن تظلوا أوفياء للأرض، ولا تصدقوا أولئك الذين يخاطبونكم بآمال العالم الآخر [6]!».

على الرغم من أن المُفسرين الأميركيين كانوا مُحبطين من قِلة قدرتهم على الاستمرار ، إلا إن شيئًا واحدًا كان مُلفتًا للنظر: إن (الإنسان الخارق) قد وصل إلى عالم بعد الله. ففي قصيدة غوته ، قد أشارت الروح إلى فاوست على أنه «الإنسان الخارق». ربما كان غوته ملحدًا ، لكن في فاوست ، أشارّ إلى أن الله لا يزال يُعتبر كما لو أنه شجرة مُقدسة تعكس ظلها وحنانها لتحمي البشرية. ولكن في عمل نيتشه ، فإن زرادشت الأرضي هو الذي يبشر بالإنسان الخارق وينشر خبر موت الله [7].

ومن بين جميع مفاهيم نيتشه ، تلقى (الإنسان الخارق) الاهتمام الأكبر ، بينما طرح أيضًا بعضًا من أصعب المشاكل التفسيرية للقُرّاء الأميركيين. وقد اندلعت الخلافات والنزاعات حول التفسير حتى بين من ينتمون إلى الانتماء السياسي والطائفة الدينية والحس الأدبي نفسه. وعلى الرغم من أن بعض القُرّاء

شعروا بالحيرة لأن حس نيتشه «الإمبريالي»[1] ، «النخبوي»[2] ، «العدمي» قد انتشر وسط الكثير من الجماهير في أميركا الديمقراطية والدينية ، وقد اعتقد البعض الآخر أن (الإنسان الخارق) صاحب السيادة الذاتية قد وجد موطنه الطبيعي في ثقافة أميركا المُتمثلة في الفردية الأنانية.

سواء خارج الأكاديميات أو داخلها ، حوَّل القُرّاء الأميركيون (الإنسان الخارق) إلى مفهوم أساسي لفهم الذات الحديثة. في حين أن المؤلفين المشهورين والصحفيين والمصلحين الاجتماعيين عادة ما فهموا (الإنسان الخارق) على أنه ذات مغرورة في حالة حرب مع المُجتمع ، فإن الفلاسفة واتباع الفلسفة الإنسانية [3] وعلماء الاجتماع داخل الأكاديميات فهموا (الإنسان الخارق) على أنه ذات في حالة حرب مع نفسها. وفي حين أن قِلة من العلماء اعتقدوا أنه مفهوم مفيد ومصلح للذات الحديثة ، إلا إنهم أدركوا قيمته في قدرته على اختبار مبادئ المذهب الرومانسي والفلسفة الطبيعية ، والليبرالية ، والبراغماتية. فبدلًا من أن يمجّدوا شخصية نيتشه السامية ، فقد استخدموها لتحليل ظروف الأخلاق بعد التأسيسية.

ومع هجوم الحرب العالمية الأولى ، اتخذت هذه الأسئلة أهمية جديدة ، خاصة وأن النُقاد الذين في أميركا اتهموا فلسفة نيتشه بأنها مصدر إلهام للنزعة على العسكرية الألمانية.

وتلك كانت الأسئلة التي راودتهم: هل كان من الممكن أو حتى من المرغوب فيه أن تكون هنالك بشرية كاملة الوعي ، بشرية تظل وفيّة للأرض؟ هل يمكن للفرد أن يهدم العالم الآخر دون أن يقتحم العالم السفلي؟ فقد زادت أهوال الحرب المخاطر حيث سعى المُفسرون الأميركيون إلى دراسة مراجع الذات في عالم بلا أسس.

---

(١) الإمبريالية: هو نوع من الدعاوى الإمبراطورية. اسمها مشتق من الكلمة اللاتينية إمبريوم ، وتعني الحكم والسيطرة على أقاليم كبيرة. يمكن تعريفها بسعي دولة لتوسيع سلطتها وتأثيرها عبر الاستعمار العسكري والثقافي والسياسي ، استخدام القوة العسكرية ، ووسائل أخرى.

(٢) النخبوية: هي الاعتقاد أو تبني فكرة أن الأفراد الذين يشكلون نخبة المجتمع (مجموعة معينة من الناس ذوي أصول معينة ومستوى فكر عالي وثروة ومهارة وخبرات مميزة) هم الأكثر احتمالًا وكفاءةً في بناء المجتمع ككل ولذلك يستحقون نفوذًا أو سلطة أكبر من سلطة الآخرين.

(٣) الإنسانية كما قد تُعرف باسم الإنسانوية: هي مجموعة من وجهات النظر الفلسفية والأخلاقية التي تركز على قيمة وكفاءة الإنسان.

-الإنسان الخارق في الصورة الذهنية الرائجة

دخل مفهوم (الإنسان الخارق) إلى الساحة الأميركية في وقت كان فيه النُقاد يسعون إلى فهم مبادئ الديمقراطية الحديثة ، والرأسمالية غير العادلة ، والحياة الاجتماعية والمبادئ الروحية الأميركية لا فقط محتواها. وقد نشرت الدوريات والكتب التي تحمل عناوين مثل «استبداد الرجل متوسط الطبقة الاجتماعية» ، و «الديمقراطية والإنسان الأعظم» ، و «خطر الإنسان الضعيف الهزيل» وقد انفجرت العديد من الشائعات على موضوع (الإنسان الخارق) من خلال وضعه كنموذج خطر على التطورات الأخلاقية والاجتماعية والسياسية الرجعية في الحياة الأميركية [8].

وبالنسبة لنُقاد الولايات المتحدة في أوائل القرن العشرين ، كانت صورة الإنسان الخارق لهم بمثابة نقطة مضيئة حية يمكنهم من خلالها دراسة وإعادة صياغة فهمهم للمخاطر التي تواجه الفرد في عصر يتزايد فيه التفكك والغموض. ففي السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، كان السؤال الذي أزعج معظم المُفسرين الأميركيين هو ما إذ كان حديث نيتشه عن السيطرة والتعالي موجهًا ليشد البشر على اِتّباع غرائز الدنيا أو أنه كان ضد «أخلاق العبيد» في المُجتمع الحديث.

وتساءلوا أيضًا عما إذ كان نيتشه يُمثل تأييدًا للاتجاهات التي تفصل الديمقراطية الحديثة عن الرأسمالية الصناعية. وهل كان حليفًا أم خصمًا في حملة التغلب على الفردية في الحياة العامة الأميركية؟ ففي العقود الأولى من القرن ، كان العديد من الشغوفين بالإنسان الخارق اشتراكيين. وفي سعيهم لتحقيق الانسجام الاجتماعي ، جسَّد الإنسان الخارق الذات القوية التي لا تحرض على الآخرين ، بل تحرض ضد السيطرة المُستمرة للأخلاق البورجوازية الخانقة في المُجتمع الحديث.

وفي العام 1905 ، استطاع الجمهور الأميركي أن يشهد هذا المفهوم النظري الذي اتخذ شكلًا بشريًا (فائقًا) على المسرح؛ مثلما مثّله الفيلسوف الأناركي (الفوضوي أو اللاسلطوي) جون تانر في فيلم جورج برنارد شو: الإنسان والسوبرمان.

وقد ساعد بطل رواية جورج برنارد شو في الترويج لصورة الإنسان الخارق كبطل حيوي يستهزئ ويستخف بالأخلاق الفيكتورية من خلال تحديه لأدوار القمع الجنسي والسخرية من مؤسسة الزواج [9]. وقد روَّجت روايات جاك لندن ، بما في ذلك **ذئب البحر والعقب الحديدية ومارتن ايدن** ، لرؤية داروينية

للإنسان الخارق باعتباره شخصًا ضد النماذج والمبادئ العليا البالية للفردانية التملكية وساعد في إعادة تشكيل مُجتمع اشتراكي قوي [10].

ومثل شو ولندن رأى الناقد الاشتراكي ماكس إيستمان في مفهوم «الإنسان الخارق» لنيتشه نموذجًا أوليًا للفرد الجديد الذي سيقود مسألة إعادة التنظيم الجذرية للحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأميركية. وفي جميع التفسيرات الثلاثة، كان أعداء (الإنسان الخارق) هي الجوانب الرجعية للحياة الحديثة: اقتصاديات عدم التدخل، والبلوتوقراطية الأميركية، القمع الجنسي وأدوار الجنسين [(1)]، و «أخلاق العبودية» للثقافة البرجوازية. وعلى الرغم من انتقاده لقراء نيتشه الاشتراكيين، إلا إن صورة اتش ال منكن. البلا حياء لمبادئ الإنسان الخارق غير المُقيّد شاركت في رؤية مماثلة للفرد الذي ينتقد التقاليد. ووصف منكن الإنسان الخارق بأنه أرستقراطي ديونيسي لا يتزعزع، مُلحد، يسترشد بإنجيل «الأنانية الحكيمة والذكية، للفردانية المُطلقة والكاملة».

لقد قال إنه «**فقط الكلب الصغير هو من يؤمن بالمساواة. وان البشر المتذللين وغير الكفؤين هم فقط الذين يسعون إلى تقليص كل البشرية إلى مستوى ميت واحد، لأن هذه الفئة هي الوحيدة التي ستربح وتكسب شيئًا من مثل هذه التسوية**».

وبمجرد أنه أستطاع أن يهدم أفكار هذه الفئة بما فيه الكفاية، ذهب لمهاجمة الأعمال الخيرية المسيحية. ووفقًا لمنكن، كان لدى (الإنسان الخارق) القدرة على الإدراك والشجاعة لقبول أن الأعمال الخيرية المسيحية أضعفت «العرق البشري»، لأنها «حافظت على عديم الفائدة على حساب القوي [11]».

وإن الرؤية المُشتركة للإنسان الخارق، بصفته الفرد الذي هاجم «أخلاق العبيد» والجوانب المُهينة للمسيحية الحديثة والديمقراطية والرأسمالية، قد وحّدت النُقاد بمشاعر سياسية مُتنازعة. وكما أعرب اثنان من مُفسري نيتشه الأوائل عن هذا القلق المُشترك قائلين: «عصرنا الحالي. يُشجع البشر المُنحطين ويدمر بدايتهم في كل الحركات التي تقودهم إلى العظمة. في كل مكان نجد الإنسان العادي فقط (الحيوان الأليف)، (أحد أفراد القطيع)، الذي ليس لديه ميول وإرادة خاصة به، لكنه يخضع للأغلبية العظمى. ويوجد في كل مكان

---

(١) الأدوار الجندرية أو أدوار الجنسين: سلوكيات يتم تعلّمها في مجتمع معين، أو مجموعة خاصة أخرى. تصنع الشروط لما يتعبر مهامًا ومسؤوليات خاصة بالذكور أو الإناث. تتأثر أدوار النوع الاجتماعي بالسن، العرق، الطبقة، والدين والبيئة، والجغرافيا، والاقتصاد، والسياسة. غالبًا ما تحدث التغيرات في أدوار النوع الاجتماعي استجابة لتغير الظروف الاقتصادية والطبيعية والسياسية، ولجهود التنمية كذلك.

غرائز بروليتارية [1] تجعل الأمر مستحيلًا بأن يصل الإنسان إلى طبيعة رفيعة ومتفوقة حقًا».

قد شبَّه جماهير الإنسان الخارق صورة «الأشخاص التافهين الخائفين من مصطلح الإنسان الخارق.» في المجتمع الحديث بـ «القطيع الجبان الرديء». لذا ففلسفة نيتشه للإنسان الخارق قد أثارت قلق اليساريين واليمينين على السواء ، وقد اعتقدوا أن الأعمال الخيرية المسيحية والمساواة الديمقراطية قد عززت المساواة بين البشر وأظهرت قيمة التوحيد للعظمة البشرية [12]. وما جعل مفهوم (الإنسان الخارق) صعبًا بشكل خاص على النُقاد الأميركيين هو أنَّه لم تكن هناك ترجمة واضحة للمفهوم. وقد تعرضت النسختان الوحيدتان باللغة الإنجليزية من «هكذا تكلم زرادشت» لهجوم حاد من الفلاسفة والمُفسرين المُقربين من فلسفة نيتشه. وناقش العلماء حول دقة هذه المحاولات لترجمة مصطلح نيتشه إلى كلمة من شأنها أن تكون منطقية للمتحدثين باللغة الإنجليزية ، ولكن تبقى صحيحة لمعنى نيتشه الأصلي.

وقبل أن يعمم شو الترجمة للمصطلح بـ «السوبرمان» ، كان النُقاد إما يختارون «الإنسان صاحب القدرات الفوق بشرية» أو يختاروا «ما بعد الإنسان» (أو ما وراء الإنسان) ، وهو ما اختار تيل ترجمته للمصطلح عام 1896. وقد شدَّد بول كاروس ، على أن الترجمة ليست شأنًا محايدًا ، وأن الدقة الفلسفية لا يمكن أن تكون تابعة للفن اللغوي. وهكذا سعى إلى أن يوقف ترجمة تيل «ما وراء الإنسان» في مساراته ، وأصرَّ على أن «ما وراء تعني العالم الآخر؛ وقد قسم وحلَّل الجملة إلى عدة أقسام وتوصل إلى معنى وقال بأن الترجمة الصحيحة هي «الإنسان المتفوق» وبأن هذه هي الترجمة الأفضل». وكذلك رفض كلمة «سوبرمان» بسبب «تركيبتها البربرية» من الكلمات اللاتينية والساكسونية [13]. ومع ذلك ، وجد توماس ستوكهام بيكر ، الباحث في الأدب الألماني المعاصر ومدير مدرسة في ماريلاند للبنين ، أن معنى «سوبرمان» مناسب على وجه التحديد لأنه قد خرق القواعد التقليدية للمعنى اللغوي: وقد قال بأن الترجمة ملائمة ، لكنها غير منطقية ، ونظرًا لأن الفكرة التي تنوي نقلها لم يكن لها اسم من قبل ، فليس هناك ضرورة كبيرة للمنطق أو حتى داعي للنظر إلى أصول وسوابق الكلمة [14]. «وعلى الرغم من وجود اعتراضات عديدة.. بيد إن مفردة «السوبرمان» اكتسبت شعبية في المفردات الإنجليزية الأمريكية ، ولكنها أثار الجدل.

وعلى الرغم من وجود نقاشات عديدة حول أفضل السبل لترجمة الإنسان

---

(١) البروليتاريا: ويقصد بالبروليتاريا الطبقة التي لا تملك أي وسائل إنتاج وتعيش من بيع مجهودها العضلي أو الفكري.

الخارق بدا أن الجميع متفق على أن «رجل» هي الترجمة المناسبة لـ «مينش» [بالألمانية الإنسان الخارق تكتب هكذا: Übermensch (تُلفظ: اوبرمينش- الإنسان الأعلى)] على الرغم من حقيقة أن (مينش) تعني «الإنسان». وإذ تمت ترجمتها حرفيًا ، فسيكون الإنسان الأعلى أو الإنسان الخارق «بما يعني بأنه شيء أعظم من الإنسان [15]». وهكذا فإن صورة نيتشه التي كان من المحتمل أن تكون صيغتها أنثوية ، قد انصاغت بصورة ذكورية في اللغة الإنجليزية منذ البداية (أيَّ السوبرمان). ويرجع الفضل في ذلك جزئيًا إلى أخطاء الترجمة ، لأن القُرّاء الأميركيون قد تساءلوا ، «هل تنبأ نيتشه بـ (المرأة الخارقة) كما تنبأ بالسوبرمان (الرجل الخارق [16])؟ ومن المؤكد أن انتقادات نيتشه حول المرأة والنسوية لم تقدم إجابة واضحة.»

وهذه أحد أكثر السطور التي يتم اقتباسها بكثرة - القليل من الحكمة من المرأة العجوز لزرادشت حين سألته «**هل أنت ذاهب إلى النساء؟ لا تنسى أن تأخذ معك السَوْط!**» - عرض هذا الاقتباس بعض التحديات التفسيرية للمرأة الخارقة الأميركية المُحتملة. وكذلك فقد أثبت هذا الأمر أيضًا تصريح «زرادشت» حين قال: «سعادة الرجل هي: سأفعل. وأن سعادة المرأة: هو سيفعل». ومع ذلك ، فإن العديد من القُرّاء النسويين الذين انجذبوا إلى نيتشه قد انزعجوا من الأفكار التي بدت وكأنها تصف بأن فِكر المرأة مشكوك فيه ، وقيمتها بالنسبة للمُجتمع بيولوجية ، وتقديرها أقل من تقدير الرجل ، وهذا ما قاله نيتشه للمرأة: «فليكن كل أملك في الحياة بأن تنجبي رجلًا خارقًا [17]».

ومع ذلك ، كانت هناك إستراتيجيات لتأنيث الإنسان الخارق. من أجل استنتاج أن «نيتشه تنبأ بلا شك بالسيدة الخارقة ورحب بفكرتها» ، وقد استلهم القُرّاء النساء المُعجبات برؤية نيتشه للمرأة المثالية حين اعتبرها «أم الرجل القادر على صنع التغيير في المستقبل [18]». ومن هنا فإن محاربة مثل هذه الصورة للأمومة المجيدة هي بالضبط ما جذب مارغريت سانجر إلى الإنسان الخارق. وقد اكتشفت سانجر في فِكر نيتشه فلسفة نقدية وفكرة طموحة توصل المرأة إلى حقها في السيادة الذاتية الجسدية. وفي خطاباتها وكتاباتها ، استخدمت الإنسان الخارق لنقد الأخلاق الغربية العتيقة التي دعمت قمع الكنيسة والدولة للمرأة ، وكذلك استخدمته لإظهار رخص الوثنية بمجرد أن تُحطم جميع الأصنام. وقد قالت: **إن عفة الأنثى كانت أداة من صُنع «مبادئ الزهد المسيحي»** التي علمت المرأة أن تختبئ في خجل من رغباتها الدنيوية.

وعلى عكس ذلك ، قدم الإنسان الخارق صورة «للحياة بأنها فخمة وكل ما فيها مُتقدم وجميل وجريء [19]». وفي خطاب ألقي عام 1914 عن نيتشه ،

قالت سانجر بأن نيتشه علمها أن «الفرد هو المصدر الأساسيّ والأصلي ومؤسس كل القيم [20]». وفي مقال بتاريخ يوليو من نفس العام بعنوان «لا توجد هنالك آلهة» ، أعادت سانجر صياغة مقطع من « هكذا تكلم زرادشت» بهذه الصورة: **«يا للأسف، يا بريترن، أن الله الذي خلقته أنا هو من صنع الإنسان وجنون الإنسان، مثل كل الآلهة. وقد خلق البشر الكثير منه الآلهة الذين لا لزوم لهم. والآن انظروا كيف سيبدأ الآلهة بالتهام البشر.»**

وجدت سانجر هذا الوعد بتحرير شخصية الأنثى من قوانين الله ، وعدًا ملهمًا للغاية لدرجة أنها عندما أطلقت في عام 1914 جريدتها «المرأة الشرسة» - لتأييد وسائل منع الحمل - استخدمت هذا الشعار لها **«لا يوجد هنالك آلهة، لا يوجد هنالك سادة** [21]». على الرغم من أن (الإنسان الخارق) الخاص بسانجر حارب الأخلاق التي تقمع الجنس ، إلا إن صورتها للفرد ذي السيادة الكاملة الذي فرض إرادته (أو إرادتها) على السلطة ضد الفئة الضعيفة قد عكس الصورة المُهيمنة التي تم استيعابها في الفِكر السياسي والاجتماعي الأميركي في أوائل القرن العشرين. وفي حين أن الاكتشاف قد حرَّك المُخيلة السياسية للنشطاء والكُتّاب اليسارين واليمينين ، إلا إنه فشل في أن يأسر الخيال الأخلاقي لعدد من العلماء والباحثين البارزين. وقد قال الفيلسوف جوزيه رويس ، على وجه الخصوص ، «إن **(الإنسان الخارق) كائن يسعى من أجل ذاته، بدلًا من أن يسعى من أجل المُجتمع.»** وبالمثل ، قال عالم حركة المُهمتين بالفلسفة الإنسانية الجديد إيرفينغ بابيت **بأن معركة نيتشه من أجل السيادة كانت معركة داخل الذات لا ضد الآخرين.** ومع ذلك ، وبصفتهم مناصرين للمبادئ والقيم التقليدية التي اعتقدوا أن الحداثيين قد تخلّوا عنها ، حذر بابيت وزملاؤه المُهتمين الجدد بالفلسفة الإنسانية من أن الاكتفاء الذاتي المعادي للتأسيسية سيؤدي بلا هوادة إلى التخلّي عن الذات العاطفية.

وعلى الرغم من أن المُهتمين الجدد بالفلسفة الإنسانية اختلفوا في آرائهم لوعود (الإنسان الخارق) بالوصول إلى السمو الذاتي المُتسامي ، فقد جادلوا معًا بأن السمو الذاتي لنيتشه كان من الأفضل فهمه على أنه نموذج وفكرة فلسفية بدلًا من أن يكون نموذج وفكرة اجتماعية.

وقد ظهرت صورة (الإنسان الخارق) على أنها ذات معارضة باعتبارها الفكرة السائدة خلال الحرب العالمية الأولى حيث ربطها المُفكرون السياسيون والفلاسفة والصحفيون الأميركيون بشكل متزايد برؤية بسمارك [1] الإمبريالية للدم والصلابة للهيمنة الألمانية.

---

(١) أوتو فون بسمارك: أوتو إدوارد ليوبولد فون بسمارك رجل دولة وسياسي بروسي - ألماني شغل منصب رئيس وزراء مملكة بروسيا بين عامي ١٨٦٢ و١٨٩٠.

وعلى الرغم من أن النُقاد قد كانوا مُهتمين بـ «أصول ومشاعر نيتشه البولندية» (تم التحدث عن هذا الموضوع في الفصل الأول) ، لكن قبل بضع سنوات فقط ، وبحلول عام 1914 بدأوا في تفسير صورته للذات السامية على أنها نافذة للعقل الألماني. وإن (الإنسان الخارق) الخاص بنيتشه قد تم تمجيده في يوم من الأيام لأنه أظهر الحقائق ، وفضح الخرافات وكافحها ، وكان ثائر أيقوني ، وضع الضمير فوق الأعراف ، فقد كانت صورته نموذجًا للمثل الأعلى العسكري لألمانيا الإمبريالية. والمُلفت للنظر بأنه لا يوجد هنالك فِكر واضح في اشتراكية لندن وإيستمان ، وأرستقراطية منكن ، ونسوية سانجر قد استطاع أن يُمثل صورة (الإنسان الخارق) باعتباره مفهومًا يُعرّض الديمقراطية للخطر أثناء الحرب؛ ومع ذلك ، فإن هذه التفسيرات كلها كانت تُعادل صورة واحدة لنظرة نيتشه عن الرجل الخارق حيث اعتبره الشخص الذي وضع نفسه فوق المُجتمع الأميركي دون أن يُغيَّر من نفسه ، في محاولة منه لإعادة تشكيله على النحو الذي يريده.

-التغلب على الذات والارتقاء الاجتماعي

نظرًا للرغبة الساحقة للمُفكرين الأميركيين بتعريف الإنسان الخارق المعادي للديمقراطية على أنه نموذج إمبريالي لألمانيا في زمن الحرب ، فلم يكن من الغريب أن مُحرّر مجلة أتلانتيك الشهرية؛ دبليو فيرجوس كيرنان. قد فوجئ باكتشاف مقال مديح عن نيتشه كتبه جوزيه رويس بين أوراقه بعد وفاته. وهذا ما قاله كيرنان وما علَّق عليه عندما قرأ المقال: «أنه لربما يبدو غريبًا للكثيرين ، أن رويس - الأستاذ المُحترم بجامعة هارفارد ، والفيلسوف من «المُجتمع العظيم» والمؤيد الواضح لدخول الولايات المتحدة في الحرب ضد ألمانيا - قد كتب: «**كان يجب أن يجد نيتشه الكثير من الاهتمام، لا فقط القليل منه، فهذا الفيلسوف قد ادعت ألمانيا الحديثة بأنه يُعتبر نبيها وأباها الروحي وكانت محقة في هذا الادعاء** [22]». وبالنسبة للقُرّاء المُطلعين على فلسفة رويس ، فإن اكتشاف هذه المقالة بالإضافة إلى مقالة أخرى غير مُكتملة عن نيتشه من بين أوراقه الشخصية لم يكن شيئًا مفاجئًا لهم [23]. فقد أثرت أفكار نيتشه الجينالوجيا على رويس بكونها وسيلة ومنهج استطاع أن يدرس ويُغيّر طريقة نظرته وروح فلسفته للتاريخ.

وقد استلهم رويس من مفهوم نيتشه للأفكار حين وصف نيتشه الأفكار على أنها إبداع مُترسب من خلق البشر أصحاب التاريخ والخبرة. بالإضافة إلى ذلك ، تعلّم من نيتشه بأنه على الفيلسوف أن يدرس الجينالوجيا وإمكانية

تطبيق المفاهيم الفلسفية مثل المطلق، السبب، والولاء من أجل فهم مدى صحتها. وفي مفهوم نيتشه عن الإنسان الخارق على وجه الخصوص، اكتشف رويس نموذجًا للمثالية المُطلقة الطبيعية الذي كان يعتقد بأنه ضروري للحياة الأخلاقية. لا يحتاج المرء ببساطة إلى البحث عن الآثار العاطفية التي تركها نيتشه على فِكر رويس، ولكن رويس نفسه شهد بوضوح تأثير نيتشه على تفكيره. وفي الصفحات الأولى من كتابه «فلسفة الولاء» (1908)، أطلق على نيتشه لقب «المُعارض الفلسفي» الذي استطاع في ألمانيا أن يُطلق حركة فكرية لكشف الأسس البشرية للمبادئ العلمية والدينية التي كانت تُعتبر يومًا ما مُطلقة. ووصف رويس روح جيله بالجيل «المضطرب» و «الإصلاحي» وبأنه جيل تميَّز بالشك في القيم الموروثة، ونبش عن «أسس المعتقدات القديمة»، وبأنه جيل لديه الرغبة في مراجعة التقاليد الأخلاقية وإعادة النظر فيها. وقد كان «تحويل كل القيم الأخلاقية» لنيتشه هو الذي «صنع شعبية كبيرة لنظرية أن كل الأسس الأخلاقية التقليدية في الماضي.. كانت خاطئة من حيث المبدأ، وكانت مُجرد مرحلة انتقالية من التطور ويجب تغييرها من الأساس». وقد اعتمد على نيتشه لإعطاء معنى جديد للعبارة الشائعة «**الزمن يجعل من الخير القديم شيئًا غير مرغوبًا فيه**»، واعتمد عليه ليتصالح مع «روح الثورة الحديثة ضد التقاليد الأخلاقية [24]».

ولاحظ رويس أن الإصلاحيين المُعاصرين قد اكتشفوا في فِكر نيتشه مصدرًا ومبررًا لتفردهم المُهيمن الذي هدد بتمزيق روابط الانتماء الأخلاقي والمجتمعي. ومع ذلك، فقد ادعى أن وجهة النظر الشائعة للإنسان الخارق لنيتشه باعتباره عامودًا صلبًا قد وقف ضد الأعراف الاجتماعية؛ التي تمَّ تعميمها من قبل شو ولندن ومنكن وقد انتشرت في الصحافة الشعبية، وأساءت فهم رؤية نيتشه الأوسع. وأشارَ رويس إلى أن «المُحرض الحديث»، أو كما وصفه «الطفل الذي لا يهدأ في عصرنا»، كان يعتقد أن فلسفة نيتشه تطلب من الإنسان أن يرفض جميع الروابط مع المُجتمع باعتبارها ضوابط اجتماعية مُنهكة وتقاليد أخلاقية قديمة.

وقد تحدى رويس التفسير المُنتشر للإنسان الخارق باعتباره شخصية مُتمردة على المُجتمع، وقال رويس بأن الشخص «الفرداني، الذي يرغب بأن يهرب ربما من مسؤوليته، أو ربما من رابط وقيد الزواج»، يخطأ عندما «يُعلن أن نيتشه هو نبيه، ويُعيّنه ليكون سوبرمان [25]». فلم يرفض رويس تناقض وضعف الشخصية الفردانية فحسب، بل قال أيضًا بأنه لم يكن هنالك أي دعم لها في فلسفة نيتشه. وفي تقديره قد تصوَّر نيتشه الإنسان الخارق ككائن ليس هدفه أن

يرفع الذات على المُجتمع ، بل هدفه بأن يصل إلى التغلب على الذات. وقد أكَّد أن «إرادة القوّة لنيتشه» لم تحفز على نشر «القوّة العنيفة» ، بل بالأحرى كان من الأفضل فهمها بأنها تحفز على نشر السمو والمقدرة على السيطرة على الذات. وقد جعلنا الإنسان الخارق نفهم «تجربة [نيتشه]» حين عانى من الألم الجسدي المُستمر والاضطراب النفسي ، فقد قال:

«إذ كان لديك أيّ رعب قاهر، تغلب عليه من خلال مواجهته والتفكير فيه. إذ كان القدر يضايقك، فاجعل ما يظهره لك القدر هو فعلك. إذا كان لديك أي فكرة شريرة، فاجعلها جزءًا من ذاتك الحُرّة لتعبّر مرة واحدة عن خباياك بصورة كلية. لا تقمع نقاط ضعفك. قم ببناء قوتك عليهم».

وهكذا ، فإن النضال الحقيقي للفرد البطل لم تكن غايته ليُحرّر نفسه من الصراع مع المُجتمع ، بل بالأحرى كان هدفه هو استخدام هذا الصراع داخل نفسه ليكون مصدرًا لتجديد الذات [26]. وفي جهوده لاستيعاب رؤية نيتشه للسيادة الذاتية في الخطاب الأخلاقي الأميركي ، سلَّط رويس الضوء على أوجه التشابه بين الإنسان الخارق وتقليد «التايتانية الأخلاقي» التقليد المهم جدًا في الأدب والفلسفة الغربية. وكواحد من المُفسرين الأميركيين القلائل في أوائل القرن العشرين الذين لاحظوا الصلة بين إيمرسون ونيتشه (رغم بأنه لم يكن على دراية بتأثير إيمرسون على نيتشه) ، قال بأن كتابات نيتشه المأثورة كشفت عن رغبته الفلسفية للتغلب على الغرائز المتنازعة داخل الذات - فلم تكن غايته بأن يقمع هذه الغرائز ، بل ليسمح لها بالتحرُّر بالكامل.

ولاحظ رويس ، مُستخلصًا التوتر العاطفي المتواجد في فلسفة نيتشه وقال: «مثل «إيمرسون» و «والت ويتمان» ، يشعر نيتشه بحرية تامة حين يتبع تطوره العقلي ، يشعر بحرية تامة حين يناقض نفسه ، أو ، كما قال والت ويتمان ،» يشعر بحرية تامة حين يحصل على جماهير.» لقد قال رويس أيضًا بأن الإنسان الخارق لنيتشه قد تقاسم بعض الصفات مع غوته بشخصيته فاوست ، وشيلي بشخصية بروميثيوس حين تصوَّر أن الحياة صراع بين الفرد المُستقل و «عالم الأعراف أو التقاليد أو القدر [27]». في الوقت نفسه ، بيّن رويس بأن «النموذج العظيم المثالي» لنيتشه يُمثل خروجًا عن التقاليد الفردية الغربية. وقد فصل نيتشه النموذج المثالي للإنسان عن الإلهية ، بل فصله حتى عن كل الأخلاقيات الخالدة والحقائق الكونية المُطلقة. وقد عكس صورة الشخص الثائر الذي «يعرف من هو وماذا يريد» ، باختصار قد مثَّل الإنسان الخارق صورة «الباحث الشاق عن الذات» الشخص الذي «تألم» بشأن الدستور وشخصية المرء وسعى إلى تغييرها».

وبهذا سيتعين على الحداثيين أن يخلقوا معنى لأنفسهم بدون اللجوء إلى

الله أو إلى الجنة أو إلى المبادئ الأخلاقية القديمة، فسوف يفعلون هذا من خلال الاقتداء بالإنسان الخارق، الإنسان الذي تم إنشاؤه عمدًا للفرد المثالي الحديث، ولكن أكثر من ذلك كان عليهم خلق معنى لأنفسهم «من خلال التصميم بلا كلل على العمل في مهمة خلق مفهوم خاص بهم، مفهوم يناسب كل العصور ويناسب الإنسان المنطقي.» [28] وفي السعي لخلق المعنى من جديد، قام الإنسان الخارق المعادي للأسس لنيتشه بتجميع مبادئ الذرائعية [(1)] الفلسفية والفلسفة الفردانية التي قال رويس بأنها ميَّزت العصر. وقد وضع نيتشه الحديثين الذين في أميركا في «عاصفة وتوتر ليعيدوا النظر في الحقيقة برمتها». كما قال رويس:

سواء كنت تناقش فلسفة نيتشه أو الرياضيات - سواء كنت تقرأ مفهوم إعادة تقييم جميع القيم أو «فئة جميع الطبقات» - سواء كان «تناقض السيد «راسل» أو الإنسان الخارق موضعًا للتساؤل، فدائمًا ما سيواجه الفرد نفس المشكلة العامة عاجلًا أم آجلًا. ففي النهاية سينخرط الإنسان في مرحلة ما من مراحل حياته بشكوك حول حقيقة الطبيعة [29].

بالإضافة إلى أنه سوف يشعر بـ «القلق فيما يتعلق بأسس الأخلاق»، وتابع رويس قائلًا: «**كان الفِكر الحديث حيويًا بسبب «رغبة الفردية بالسيادة الذاتية والتحرُّر الداخلي، والتصميم على عدم الخضوع للسلطات الخارجية**». «فقد كان الإنسان غير راغب أو غير قادر على اللجوء إلى تقليص «السلطة العقائدية»، ومع ذلك فإن المُفكرين المعاصرين خلقوا فردًا ذا سيادة ذاتية يترأس نفسه باعتباره خالقًا وحاكمًا ذاتيًا للحقائق الجديدة.. وكما قيل: **الفاعل، أو ربما الفعل، لا يكشفان عن الحقيقة فحسب، بل يُظهران كل خفاياها** [30]. وهكذا، فإن هذا التوتر الفردي النابع من الذرائعية في أميركا كان ينظر إلى الحقيقة على أنها شيء يُصنع، لا كشيء يُكتشف، وبأنها شيء مُتصل بالفرد. وقال رويس بأن هذا التوتر بين النسبوية والفردية كان حادًا بشكل خاص في الفلسفة البراغماتية لصديقه وزميله في جامعة هارفارد ويليام جيمس. من منظور رويس للمثالية الأخلاقية، كانت الذرائعية ما بعد الداروينية والفردية في فِكر جيمس ضرورية، ولكنها لم تكن كافية لخلق أخلاق جديدة في الحياة الحديثة. لقد قال أيضًا بأن مذهب جيمس البراغماتي كان مُفيدًا لطالما ساعدت انتقاداته في إنقاذ دراسة الحقائق من التأسيسية. وقد نجح في تقديم مُساهمة قيمة في نظرية المعرفة، إلا إن ذرائعية جيمس في حد ذاتها كانت قد فشلت في تقديم رؤية منعشة للحياة

(١) الذرائعية: مذهب مثالي ذاتي للفيلسوف الأميركي جون ديوي وأتباعه، وهو نوع من الذرائعية البراغماتية، وملخصه أن المعرفة أداة للعمل ووسيلة للتجربة.

البشرية. وقال رويس أنه في حين أن الذرائعية قد كشفت عن إجراء لدراسة الحقيقة من حيث العواقب ، إلا إن الإجراء هذا لم يحل محل الحصول على معنى لهذه الحقيقة.

اِعتقد رويس أن جيمس كان يشبهه من حيث إنه كان عالمًا أخلاقيًا مُلتزمًا بعمق ، وقد اِعتقد أنه بإمكان البشر استخدام الفلسفة للمساعدة في تحويل أميركا الحديثة إلى ما أسماه «المُجتمع المحبوب». لكنه أوضح بأن براغماتية جيمس منعت الراديكالية التجريبية ومذهب الرومانسية من العملِ معًا. ولتوضيح وجهة نظره ، التفت رويس إلى نيتشه. وبذلك استخدم استراتيجية لوضع نيتشه وجيمس في حوار ، مُستخدمًا أحدهما لتفسير الآخر. في هذه الحالة ، قد استخدم صورة كاريكاتورية لنظرية نيتشه عن الحقيقة لوصف اندماج جيمس في النسبية والذرائعية. كما قال رويس:

بالاستعارة من عبارة نيتشه.. «**لا توجد حقيقة مطلقة، وأنما توجد هناك الحقيقة التي تحتاجها**». وقال.. «نسمي حقيقة الفِكر العادي بالحقيقة الخاصة بالعبيد. فهذه الحقيقة تزعم بأنها مُطلقة. لكن العبيد هم فقط من يصدقون مزاعمها. «ومن الآن فصاعدًا» ، سيقول العديد من المُتأثرين بـ (هكذا تكلم زرداشت) إن نظرية الحقيقة الجديدة هي «حقيقة المُفكرين السادة». وعلى الإنسان تفحص جيدًا ما يختار أن يسيرَ عليه ، فالحقيقة صُنعت ليستخدمها الإنسان لا لتستخدمه هي وتتلاعب فيه. وعليه أيضًا أن يدع حياته تنغمس داخل الحقيقة الجديدة حتى يشعر بأنها مناسبة ومريحة له. عندما أقول ، بصرف النظر عن ضغوط البحوث الحالية ، وبصرف النظر عن العهود: «إن وجهة نظري صحيحة» ، ببساطة أعني أن رأيي في أنه على السيِّد دومًا أن يضع نفسه فوق احتياجاته ، يبدو هذا الكلام الآن نفعيًا.» إلا إن هذا هو الواقع فكلما تغيَّرت مصالح الإنسان ، ستتغيَّر الحقيقة التي يسير عليها.

وبشكل ساخر قال رويس بأنه على الرغم من أن نيتشه نفسه لم يكن يحمل وجهة النظر هذه للحقائق النفعية ، إلا إن جيمس فعل ذلك. وكما قال رويس ساخرًا ، «أشعر بالتردد في توجيه اتهامات قد ينكرها بعض أصدقائي المُقربين والعزيزين باعتبارها ضارة شخصيًا». وأن نيتشه قد ساعده على تحدي الضرورات الحتمية المُتنازع عليها في البراغماتية. فقد مزقت نظرية المعرفة البراغماتية لجيمس الأسس الخاطئة لليقين المُتزعزع ، لكن الجدير بالذكر بأن رويس قد قال إن **انعدام اليقين كليًا.. ليس تربة خصبة لنمو الفرد**. وقد اختتم كلامه على هذا النحو.. أن إنكار جيمس لمثلنا الأعلى قد أضعف وقوض أيضًا أفكار الأبدية ، وجميع المصادر المُهمة للذات [31]. والجدير بالذكر بأن

رويس قد درسَ نظرية المعرفة التفكيكية [1] الشائعة والرغبة بالسعي للوصول إلى الاستقلالية البشرية في كل من فِكر نيتشه وجيمس ، فقد قال بأن النماذج الفكرية التي خلقوها مثل «السوبرمان» لنيتشه قد ساعدت في سد النزعات المعادية للتأسيسية وساعدت في أن يتجدد فكر البشرية.

وفي وجهة نظر رويس للفلسفة المثالية [2] ، قد جسَّد مفهوم نيتشه للإنسان الخارق مفهومه عن «الولاء للولاء» - أيَّ الالتزام بالمبادئ دون تأكيد في مُطلقها الأخلاقي [32].

بالنسبة لنيتشه ، كما بالنسبة لرويس ، فإن «عدم الاستقرار» لم يكن «نهائيًا»: «فقد سعوا وراء رغبات زرادشت بالبحث حتى النهاية وهذا ما جعلهم يعرّفون قانون الحياة بعبارات تنفي وجود نهايات». فقد صوَّر رويس الإنسان الخارق لنيتشه باعتباره الشخص الذي سعى لرفع نفسه فوق فيضان عدم اليقين وأظهرَ نفسه بصورة تُمثل البشرية السامية التي من شأنها أن توَّجه سلوك المرء وتوَّحد خبراته. واتفق مع نيتشه في إصراره على أنه لا يجب النظر إلى المثل الأعلى على أنه شيء سحري أو خارق للطبيعة من أجل أن لا يكون له أيَّ سلطة على الخيال البشري.

وعلى الرغم من أن مضمون المثل الأعلى مُرتبط بالتاريخ والثقافة ، كما قال رويس ، فإن النضال من أجل خلق معنى أعلى لشخصية الفرد هو جانب دائم الوجود من السعي البشري. وشدَّد قائلًا: «**إذ كانت فلسفتنا بخصوص الولاء صحيحة، فإن نيتشه لم يكن مُخطئًا في مناشدته للإنسان الخارق. الإنسان الخارق الذي يتواجد معنا دائمًا. فلا معنى للحياة بدونه** [33]».

واستنادًا إلى مراجع ويليام جيمس المحدودة لنيتشه في كتاباته المنشورة وغير المنشورة ، فلم يكن من الصعب أن نتخيل أن ملاحظة رويس لتقاربهم الفلسفيّ قد مس وترًا حساسًا. وتشهد تعليقات جيمس بخصوص نيتشه على تناقض قويّ بشأن الفيلسوف الألماني. وقد رأى بوضوحٍ أوجه التشابه في مناهضته للميتافيزيقيا مع نيتشه. وعلى سبيل المثال قد ذكّر وليام جيمس نيتشه سريعًا في رسالة أرسلها عام 1905 إلى توماس بيري ، عندما قال ، «**كل فيلسوف يزعم بأن الجميع ميتافيزيقيون ويدافع ضدهم ببساطة عن حقوق الحس السليم.**»[34] وقد استطاع أيضًا في لحظة اندماج تامة ، بأن يصف نفسه

---

(١) التفكيكية: كما صاغها الفيلسوف جاك دريدا ، التفكيكية هي أسلوب فهم العلاقة بين النص والمعنى. يتكون أسلوب دريدا من ربط قراءات النص بأذن لما يناقض المعنى المقصود أو الوحدة الهيكلية لنص معين.

(٢) الفلسفة المثالية: هي المجموعة المتنوعة من الفلسفات الميتافيزيقية التي تؤكد أن «الواقع» بطريقة أو بأخرى لا يمكن تمييزه أو فصله عن الفهم و/أو الإدراك البشري؛ إنه بشكل ما مجبول في العقل ، أو مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأفكار.

بأنه «الإنسان الخارق». كما فعل في عام 1904 في رسالة كتبها إلى زوجته أليس ، عندما أخبرها أنه «قرأ لنيتشه ودخن السيجار «مثل الإنسان الخارق». [35] وقد وجدَ في نيتشه فيلسوفًا آخر شدَّد على الدور المهم الذي تلعبه الحالة المزاجية في تحديد وجهات النظر والأفكار الفلسفية. لكن من المُرجح بأن اتفاق جيمس مع نيتشه على أن الفلسفة تُفصح عن الحالة المزاجية للمؤلف ، هو ما كان قد جعله من الصعب للغاية أن يجد نفسه يطرح وجهة نظره عن طبيعة الشخصية الأخلاقية المُشابهة إلى حد كبير لوجهة نظر نيتشه.. الفيلسوف الذي أعتبره «مُثيرًا للشفقة ومريضًا.»[36] وقد كان من الصعب أن نعرف في أيِّ تاريخ دقيق قد قرأ جيمس لنيتشه لأول مرة ، لكنه كان على دراية به بشكل واضح في عام 1892 ، كما يتضح من ملاحظته التي دونها على الصفحة اليمنى الثانية من نسخته من كتاب ما وراءِ الخير والشر (الطبعة الثانية ، 1891): جيمس ، فرايبورغ... يونيو 1892.»[37]

وقد ذكره لأول مرة في منشور مراجعة لكِتاب (إنحلال) لماكس نورداو عام 1895 ، ووضحت رسائله قراءاته لعدد قليل من الأعمال المكتوبة بخصوص نيتشه في أوائل القرن العشرين.[38] وتُشير الهوامش الكثيرة في كل من: «في جينالوجيا الأخلاق» و «ما وراء الخير والشر» (الطبعة الثالثة ، 1894) - المجلدان الموجودان في مكتبته الشخصية - إلى أنه قد قرأ كلاهما بعمق.[39] وإن الكمية الهائلة من الملاحظات (التسطير ، والحواشي) قد جعلت من الأمر صعبًا بأن نميِّز الأفكار التي قد أثارت اهتمامه بصورة أكبر من أفكار ومفاهيم نيتشه. ومع ذلك ، فإن قائمة الملاحظات التي كتبها على الجانب الأيمن من الجزء الخلفي تقدم بعض التلميحات وبأنه أعجب بـ: «إرادة القوّة» و «الإنسان» المُتجرد من كل شيء «و» المثل البشري الأعلى [لنيتشه]» ، أكثر من غيرها من الأفكار.[40]

ولكنه كان قد ميَّز مفهوم «إرادة القوّة» بعلامة تعجب على اليسار ، وكان قد وضع خط متين على العبارة التي في منتصف النص لكي يُميزها.. عبارة: **«أن الحياة بحد ذاتها هي إرادة القوّة»** وهذا الأمر هو ما يؤكد الأهمية الخاصة لهذا المفهوم لجيمس [41]. وإن مناقشاته حول رأي نيتشه في تطور الذات الأخلاقية هو ما أشارَ إلى أن جيمس على مضض أو ربما بتردد قد شارك في إيمانه بالأشخاص الذين يدفعون التقدم البشري. وقد قرأ جيمس كِتاب نيتشه (في جينالوجيا الأخلاق) عام 1900[42] أثناء كتابته لمحاضراته حول الدوافع «القدسية» ضد الدوافع «الدنيوية» ، والتي أصبحت فيما بعد جزءًا من كتابه **«أصناف الخبرة الدينية»** (1902). وتشير المناقشة المُلفتة للنظر حول

الإنسان الخارق (المكتوبة بين عامي 1901-1900) في ملاحظاته الشخصية حول الأخلاق (التي نُشرت بعد وفاته) إلى انجذاب جيمس الشديد إلى نموذج المثالية الأخلاقية لنيتشه وتناقضه معه.[43]

وقد ألقت محاضراته النظر على هذا السؤال «ما الذي يجعل الحياة مُهمة؟» حيث أكَّد جيمس بأنه لأننا حكام ضعفاء لا نستطيع أن نحكم ما بأمكانه أن يجعل لحياة الآخرين فعالية وأهمية.. فلهذا الأمر لا يجب علينا أن نُطالب بموافقتهم على مفاهيمنا عن الحياة. لكنه شدَّد على أن مفاهيم الحياة التي «تُحدث فرق حيوي وحقيقيّ على نطاق واسع، على حياة أحفادنا»، لا تنتج بواسطة المثل الأعلى للفرد أو فيما نكسبه من غنائم حياتيه كالزواج وغيرها من الأمور التي يعتبرها الفرد شيء مُميز.. فما يصنع فرق حيوي وحقيقيّ هو الإخلاص والشجاعة وتحمل الألم ومشاركة الألم الذي يحمله الشريك [44]. وليرد على هذا التوتر في رؤيته الخاصة بين الفضيلة الانفرادية والصالح العام، بين خيال الفرد المكبوت وجهوده لاختبار إبداعاته.. لفحص هذا الخيال في مجالات الحياة.. قد استنجد جيمس بالإنسان الخارق. وفي ملاحظاته غير المنشورة حول الأخلاق، قال جيمس بأنه في الحياة هنالك تنافس بين ما أشارَ إليه بـ «تفكير الفرد المُتقدم» و «التفكير الاجتماعي الحذر.» بينما قدم كلاهما مساهماته الخاصة في المُجتمع، تساءل عما إذ كان نوع «تفكير الفرد المُتقدم» هو من سيدفع البشرية في النهاية إلى الأمام. ووصف شخصية هذا الفرد بأنه «الإنسان النبيل» «السيِّد» الانفرادي، القلق، الذي أستطاع أن يدمج رؤاه الخاصة بالتضحية الشخصية مع الواقع الاجتماعي.

فقد كتب جيمس: «**نحن نتعثر؛ بالإنسان الخارق كما تتعثر الأقدام بالنباتات ولا تستطيع الخروج من عقدها؛ وفي الصراع الذي يلي ذلك، يتم جرنا جميعًا إلى بشرية مُتقدمة أكثر**». وقد وضح جيمس قصده في هذا من خلال شرح أن ما يبدو غير مُناسبًا في عصر ما قد يكون هو الفكرة التي سوف يُجمع الكل على صحتها ويسيروا عليها في العصر التالي: ويصبح المثل الأعلى الفردي منفعة عامة. وقد قال: «**مع التفكير المُتقدم لا يوجد هنالك مكان للقسوة والصلابة. ولكن، في كثير من الأحيان تُظهر لنا صورة هذا التفكير سمات الخلل والعيوب (في الفرد)، كالافتقار الشديد للحس العاطفي، ومع ذلك فقد كان له أهمية دينية؛ لأنه عكس عن إعجاب حس العبيد الذي يتمتع به كلّ البشر لـ [السيِّد صاحب العقل المُتقدم] وعكس أيضًا عن إيمانهم المُطلق بفكره ومطالبه، وكان هذا الإيمان دليلًا قاطعًا على أنه مُتفوق حقًا**».

الجدير بالذكر بأن جيمس أوضح من أين حصل على هذه النظرة المُزعجة والمُهمة عن الإنسان الخارق ، الإنسان الذي يُعاني من العيوب والذي مع ذلك كان له أهمية دينية وهذا ما قاله:

«إن نيتشه المريض المسكين كان له سبب واضح في إعجابه بالإنسان المُفترس، الذي يرفض الوصول إلى تفاهم مع طبيعة الأشياء، تاركًا ذلك للمصير الذليل. ويجب على كل شخص أن يكون قادرًا في بعض الظروف على لعب دور السيِّد، بغض النظر عمن سوف يؤذي، وبغض النظر عن الأواني الفخارية التي سوف تنكسر - فبعد ذلك فقط، لا يستوجب عليه أن يشتكي من الظلم وقسوة الحياة عليه!»[45]

قد يكشف لنا الموضوع السريع الذي ذكره جيمس في السطر الأخير عن التوتر المتواجد في تفكيره بين التناسق أحيانًا والنزعة أحيانًا في المذهب الرومانسي والمذهب الحيوي [1] والذرائعية ، وبين الرؤى الانفرادية والصالح العام. أو قد يُشير ذلك إلى شعوره بعدم الرضى والانزعاج من اتفاقه مع فيلسوف «مريض» ، خاصة عندما تكون الأفكار الفلسفية - كما قال - شيء يُعبر عن مزاج المؤلف وحالته النفسية. أو ربما القليل من الإثنين. لكن لغته الحادة ووصفه للإنسان الخارق حين دافع عنه - مثل التعليقات العديدة المُنفرة التي كان قد أدلى بها عندما تكلّم عن نيتشه - لم تُظهر بأنه استهزأ بنيتشه أو أفكاره. ويظهر «الإنسان النبيل» الإنسان الخارق مرة أخرى في كِتاب جيمس **«أصناف الخبرة الدينية»** ، ومعه نفس الحس الحماسي لنظرة الذات الطموحة الجادة التي اعتقد أنها تُجسّده.

والجدير بالذكر بأن جيمس كان قد قرأ كِتاب في جينالوجيا الأخلاق في ربيع عام 1900 أثناء تحضيره لمحاضرة جيفورد الثالثة في إدنبرة ، وقد أضافت أفكار فلسفة نيتشه جزءًا كبيرًا لكتابته للمحاضرات. وتوضح لنا ملاحظاته التي كتبها على نسخته من كتاب (في جينالوجيا الأخلاق) طيلة المقال الثالث ، «ما هو هدف نموذج الزهد» ، وقد وضحت أيضًا كيف أستطاع بسبب هذا الكِتاب بأن يتتبع جينالوجيا (علم الأنساب أو أصول) «القداسة» التي كان يكتب عنها في كتابه. وأثناء مناقشته في محاضرته حول الدوافع «القدسية» ضد الدوافع «الدنيوية» ، وصف جيمس نيتشه قائلًا **«أن نيتشه هو العدو الأشد انتقادًا وهجومًا على دوافع القديسين الذين عرفتهم طوال حياتي»**. ثم ركّز على

---

(١) المذهب الحيوي: تيار مثالي في علم الحياة ، يُرجع العمليات الحيوية في الكائنات الحية إلى عوامل لا مادية يطلق عليها بعضهم اسم القوة الحيوية أو المبدأ الحيوي.. وغيرها من المسميات.. ويرى أصحاب هذا المذهب أن ظواهر الحياة في الكائن الحي لا تفسر بالظواهر الفيزيائية أو الكيميائية ، بل لابد من اعتبار مبدأ يخصها تستند إليه.

خلاف نيتشه حول الأصول التاريخية للزهد الموجود على وجه التحديد في تلك المقتطفات التي خطها بشدّة في نسخته من كِتاب (في جينالوجيا الأخلاق). وبعدما حوّل المُقتطفات إلى لغته النابضة بالحياة ، قام جيمس بتقدير «الحس الفطري المُفيد بيولوجيًا في استقبال فكرة القيادة وتمجيد قائد الشعب. ووصف الأهمية الاجتماعية للخوف من القائد العظيم؛ بالشخصية النادرة الجديرة التي استطاعت أن تدمج ضميرها بالإرادة. وقد وصف أصحاب هذه الشخصية بأنهم الدنيويين «أصحاب المناقير والمخالب» الذين جاؤوا ليبشروا بنوع أخلاقي تقليدي واحد. وقارنهم بـ الأشخاص (الذين يسيرون على مبدأ الزهد) أو كما وصفهم بالقديسين ، الذين يشبهون «الدواجن المروّضة وغير المؤذية في حظيرة الفناء» ، فلا يبدر منهم الخوف ، ولا الخشوع ، بل إن كل ما يبدر منهم هو «الازدراء». ومحاولًا أن يُغيِّر التشبيه ، قد سلّط جيمس الضوء مرة أخرى على الفرق بين «نمط القديس» و«نمط الإنسان النبيل [أو السيّد]» ، مُستندًا على الإنسان النبيل المُتطرف جدًا «السوبرمان» الذي أشادَ به في ملاحظاته غير المنشورة. وقد أشارَ جيمس إلى أن «تناقض نيتشه المسكين قد كان بحد ذاته مرضًا ،» لكننا جميعًا نعرف ما يعنيه جيمس هنا ، فهو يُعبّر عن الصراع بين النمطين [نمط القديس ونمط الإنسان].» وهكذا ، في محاضرته ، التي حاول فيها إفساح مساحة في الحياة الحديثة لتواجد إيمان مُستمر في الإله ، سعى جيمس إلى استهداف الدنيويين أصحاب المخالب ، بحجة أن« فلسفته التجريبية[1] «شجعته على القيام بذلك.

ووفقًا لجيمس (بالإضافة الى تأكيد من نيتشه) ، لا يوجد مثال أعلى كامل من القداسة؛ فالفضيلة تختلف من شخصٍ لأخر ، قد يرى أحدهم القداسة شي مذهل والأخر يستخف بها. «باختصار ، لا يوجد مُطلق في معايير القداسة.»[46] ولكن الأهم من ذلك هو أن الفلسفة التجريبية تبين أن نمط القديسين من المُمكن أن يتواجد من الناحية النظرية وقد يكون شيئًا إيجابيًا ، لكن في العالم الحقيقي فحين نجعل من أنفسنا قديسين ونسير على هذا النمط فسوف نكون «قديسين» مُعرضين للخطر. وهكذا شجع جيمس الحداثيين الدينيين على تقريب مبادئ دينهم الخيالية من الأرض والمبادئ الواقعية. وقد انجذب جيمس نحو صورة الإنسان الخارق ، لكنه مع ذلك قد شعرا بداخله بالانزعاج من الحالة المزاجية للفيلسوف الذي خلق هذه الصورة. كما أننا لم نجد أيَّ إشارة تُظهر إلى

(١) الفلسفة التجريبية أو الإمبريقية: هي توجه فلسفي يؤمن بأن كامل المعرفة الإنسانية تأتي بشكل رئيسي عن طريق الحواس والخبرة. تنكر التجريبية وجود أية أفكار فطرية عند الإنسان أو أي معرفة سابقة للخبرة العملية.

أن اتصال جيمس بفِكر نيتشه على الأقل لعشرة سنوات لا يستذكر لنا مرضه ، فقد ذكره دائمًا. ومثل هذه المراجع المتنوعة التي تظهر في أبهى صورها وأكثرها سخاءً ، حيث وصف جيمس «الحالة المزاجية» لنيتشه (وشوبنهاور) بأنها حالة مزاجية تتميز بـ «الحزن الفائق والنكد» ، ولكنه قال بأن هنالك أيضًا «بعض الحقد المكتوم». وقال إن هجماتهم تذكره بشيء واحد.. بصراخ مريض على فأرين يحتضران.[47] ومع ذلك ، أعرب جيمس عن تعاطفه مع هجوم نيتشه غير المتعاطف على الزهد باعتباره مبدأ ونموذج أخلاقي حيث حاول هدمه. وعلى الرغم من عدم يقينه التام بهذا الأمر ، إلا إنه وصف الإنسان الخارق - بالمُناضل المُتطرف الذي بأمكانه أن يبني أساسًا قويًا في عالم مضاد للتأسيسية ويعاديها في عالم لا يوجد فيه أيَّ سيطرة مؤكدة - ليبين إمكانية الوصول إلى بشرية أعلى. وعلى الرغم من كون ملاحظات اتفاق جيمس مع فلسفة نيتشه محدودة وموجزة ، إلا أنها أشارت إلى أن وصف نيتشه للإنسان الخارق يتناسب مع رغبة جيمس بالوصول إلى الحقيقة ، والتقدم اللامحدود ، والتطور البشري.. وبعدما أعلن نيتشه موت الله أعلن جيمس أن هذا الأمر اختياريّ. وقد أدرك صديق جيمس.. رويس أن جهوده الخاصة لدمج الإنسان الخارق في الفلسفة المثالية [1] كشفت عن أوجه القصور في رؤية نيتشه الأخلاقية.

وفي حين كان نيتشه قد قدّر «تفرد كل شخص وأصالة كل نفس تسعى وراء الوصول إلى الخلاص الخاص بها ، «لقد فشل في إدراك أن الخلاص يتطلب فعالية اجتماعية. والجدير بالذكر أن رويس لم يلاحظ الأشياء التي فعلها جيمس ليظهر قدرة الإنسان الخارق وإمكانياته في دفع تقدم الجنس البشري. ولكن وفقًا لرويس ، كان قلق نيتشه نابعًا من «الكمال الأخلاقي.. لا الكمال الأخلاقي النابع من المجتمع ، ولا من حشود البشر ، بل النابع من الفرد العظيم.» وبعبارة أخرى ، «المشكلة الكبرى المُتمثلة في انسجام الفرد المُميز مع النظام العالمي لم تكن ببساطة مشكلة نيتشه». وقال رويس بأن فلسفة نيتشه عن (الإنسان الخارق) عبَّرت بشكل جميل عن نضال الإنسان في سعيه الشخصيّ لاكتشاف ما يعنيه تفرده لنفسه. وقال بأنَ أولئك الذين يبحثون عن حلّ قطعي للتوتر الحاصل بين الفرد المُتحرّر والعالم المليء بالالتزامات الاجتماعية والأعراف والتقاليد يجب عليهم أن يبحثوا عنه في مكانٍ آخر. وبالنسبة لرويس ، فإن محاولة صنع برنامج تطبيقي بعيدًا عن ما اعتبره مفهومًا مثاليًا لا يتعارض

(١) الفلسفة المثاليّة: هي المذهب الذي ينصّ على أنّ حقيقة الكون عبارة عن أفكارٍ وصور عقليّة ، والعقل هو مصدر المعرفة.

فقط مع رؤية نيتشه الرائعة؛ بل قد كان شيئًا غير منطقيًا على الإطلاق. لكنه أضاف قائلًا بأنه لا ينبغي «الاعتراض على الموسيقي لأنه غير قادر على نحت التماثيل أو بناء الكاتدرائيات.»[48] والجدير بالذكر بأنه طوال بداية مسيرة الإنسان الخارق الأميركية في الحياة المهنية ، كان هناك بالفعل العديد من النُقاد الذين اعترضوا على رؤية نيتشه للفرد الأعلى.. مُعترضين عليه لأنه لم يستطع نحت التماثيل أو بناء الكاتدرائيات. وقد اختبر القُرّاء مهمة الإنسان الخارق لأنهم تصوروا بأنه أما مُدمر للحقيقة أو باحث عن التفوق. وأدرك رويس أن نيتشه قد تحدى المبادئ الأخلاقية ، لكنه آمن أيضًا أن البشرية تحتاج للإيمان. وبينما أكّد نيتشه بأن «الأخلاق لا يجب أن تُقاس بمعيار أخلاقي: لأنه لا يوجد أخلاق مُطلقة وكاملة» ، قد قال أيضًا بأن المنظورية الأخلاقية [(1)] لا تعني العدمية الأخلاقي [(2)].[49]

بالنسبة لنيتشه ، كما هو الحال بالنسبة لرويس ، فإن إنشاء القيم والمفاهيم بدون أسس يتطلب «أن تكون بمقدرتك القابلية على التحكم بها واستغلالها لصالحك وبأن تستفيد منها لكي توصلك إلى هدف أسمى. لذا يجب عليك أن تفهم وتراعي كل نتائجها وتحكم إذ كانت سوف تناسبك وبالتالي تقرّر إذ سوف تختار أن تسيرَ عليها أم لا.»[50] والمُميز هو بأنه كان لرويس آذان صاغية تتجاوب وتنسجم مع نيتشه وضده أيضًا ، وبالتالي حاول في عمله أن يوازن بين النزعة المُضادة للتأسيسية والفلسفة المثالية. وعلى الرغم من جهوده ، إلا إن عدد قليل من المُفسرين الأميركيين قد رافقوه في جهوده لدمج وجهي من فلسفة نيتشه في صورة توّحد المغزى.

- الدوامة العصرية والتخلّي عن الذات الرومانسية

بينما كان جوزيه رويس منشغلًا بتخيُّل إمكانية التغيُّر الإيجابي الذي بمقدرة مفهوم الإنسان الخارق صُنعه ، كان زميله إرفينغ بابيت جالسًا في حديقة جامعة هارفارد يكتب عن الميول التفكيكية في فلسفة نيتشه. ومع ذلك ، كان هناك بعض القواسم المشتركة في تقييم رويس وبابيت لنيتشه. اعتقد كلاهما أن فلسفة نيتشه كانت بمثابة مساهم رئيسي في الرفض الحديث للأسس الميتافيزيقية والأخلاقية والعقلانية كأساس للمعرفة والسلوك البشري ، وكلاهما رأى ذلك بدرجات متفاوتة ، كشكل من أشكال التعبير عن المذهب الرومانسي. بالإضافة

(١) المنظورية الأخلاقية: بما يعني أن جميع ادعاءات الحقيقة تعتمد على منظور الشخص ونتاجه.

(٢) العدمية الأخلاقية: هي فلسفة عدمية تفترض النظرة الفوقية الأخلاقية التي تقول بإن الأخلاق لا وجود لها كشيء ملازم للواقع الموضوعي المجرد من العواطف.

إلى ذلك ، قد انزعج كلاهما من الأدلة القاطعة على أنه ، على حد تعبير المؤرخ جيه ديفيد هوفيلر الأبن ، «بأن رجل القرن العشرين فقد قدراته.»[51] على كل حال ، وبينما قال رويس بأن التمسك بالأسس الوهمية لم يكن الحلّ لـ انعدام تواجد الجذور للإنسان الحديث ، قال بابيت بأنه فقط من خلال العودة إلى المبادئ التقليدية يمكن للإنسان الحديث استعادة مركزه الأخلاقي. بالإضافة إلى ذلك ، في حين أكّد رويس أن نموذج الإنسان الخارق الهادف لنيتشه كان بمثابة إجابة على الجانب التفكيكي للفِكر البراغماتي ، قال بابيت بأن الإنسان الخارق كان يجلس على قمة الدوامة التفكيكية لمذهب نيتشه المناهض للأسس والتأسيسية. وبصفته أستاذًا للغات الشاعرية ، والأدب ، والأدب المقارن في جامعة هارفارد ، اكتسب بابيت سمعة لآرائه المناهضة للحداثة كقائد للحركة الأدبية الصغيرة على الرغم من كونها بارزة ، والمعروفة باسم البشرية الجديدة.

وجنبًا إلى جنب مع بول إلمر مور ، المُحرّر الأدبي لصحيفة الأمة وأستاذ الفلسفة اليونانية والـپاترولوجيا [1] في جامعة برينستون ، وبمساعدة مجموعة صغيرة من الأساتذة المنتمين للحركة ، بما في ذلك بروسر هول فري من جامعة نبراسكا ، اعتبر بابيت أن فلسفة نيتشه مثال للحس العاطفي المتأثر بـ (روسو) الذي كان يعتقد بأنه سبب الانجراف الأخلاقي والفكري الحديث.[52] وفي أوائل 1910 و1920 ، كان الأشخاص اتباع الفلسفة الإنسانية من بين أبرز المعارضين لنيتشه في المؤسسات التعليمية. وقد كان الإنسان الخارق مرارًا وتكرارًا يظهر على هيئة الوحش الأسود – ممثلًا رمزًا لدوافع الانحلال في المذهب الرومانسي والفلسفة الطبيعانية التي اعتقدوا أنها اكتسحت على الحياة الحديثة. وقد نظروا إلى الإنسان الخارق على أنه إجابة نيتشه على كآبة الحضارة الحديثة وتشاؤمها وسيرها إلى الأمام بلا هدف أخلاقي. فعلى الرغم من تعاطفهم مع تشخيص نيتشه لحالة الحضارة الحديثة ، إلا إنهم جادلوا بأن الإنسان الخارق كان بعيدًا كل البعد عن كونه ترياقًا للاضطراب والضياع. وبدلًا من ذلك ، نظروا إليه على أنه قوّة للنهوض وضحية لهوس البحث عن مثال أخلاقي أعلى.

وقالوا بأنه بدون المصادر الأبدية للذات ، فإن المذهب الرومانسي الحديث مع الإدراك الذاتي [2] قد ساعدا حتمًا بالوصول إلى نكران الذات [3].

---

(١) الأبائيات ويعرف كذلك بعلم الآباء أو الباترولوجيا، هو فرع من علم اللاهوت يهتم بدراسة كتابات آباء الكنيسة الأوائل في الفترة بين القرنين الثاني والخامس الميلادي.

(٢) الإدراك الذاتي: هو تعبير مستخدم في علم النفس والفلسفة والروحانية الغربية. وفي الديانات الهندية. في الفهم الغربي هو "تحقيق الذات لإمكانيات شخصية الفرد أو شخصيته.

(٣) إنكار الذات أو نكران الذات هو مصطلح يشير إلى الامتناع عن الانسحاب الإيثاري - أي الاستعداد للتخلي عن الملذات الشخصية أو تحمل المحن الشخصية في إطار السعي لتحقيق زيادة الفائدة أو المصلحة. تتخذ الأديان والثقافات المختلفة وجهات نظر مختلفة عن إنكار الذات ، فيعتبرها البعض سمة إيجابية فيما يعتبرها البعض الآخر سلبية.

وقد قدمت دراسة بابيت عام 1919 ، بعنوان« روسو [1] والمذهب الرومانسي»؛ نيتشه كمثال على فقر المذهب الرومانسي الحديث وكمصدر للفن المُبتكر ، وكذلك كمصدر للأخلاق الحديثة.

ويمثل الاحترام النيتشوي الذي لا داعي له للذات المُنفردة مثالًا حديثًا على النظرة الفاشلة لتقاليد المذهب الرومانسي لعلاقة الفرد مع العالم. وقال بأن اتباع المذهب الرومانسي من روسو إلى نيتشه قد ارتدوا عن المثل الأعلى الأخلاقي الكلاسيكي والمغذي روحيًا. وفي تقديره ، قد أكَّد فِكر المذهب الكلاسيكي [2] اليوناني بشكل مثالي على جمال وقيمة الحقيقة الكونية على الحقيقة المُكتشفة حديثًا ، وقيمة الاحتمال على التباين.[53]

وبيّن بأن الإغريق فهموا الحقيقة على أنها مُعطى وأساس للمعايير الخالدة لتوجيه فكر وسلوك البشر. وعلى العكس من ذلك ، فإن اتباع المذهب الرومانسي قد هاجموا المثل الأعلى التقليدي معتبريه عقبة تقف أمام أصالتهم. فقد كانوا يعتقدون أن فرديتهم تكمن في التعبير عن الذات ، وأن التعبير عن الذات يقاس بتميزه ، وعدم القدرة على التنبؤ به ، بالإضافة إلى مقدرته على «اختراق التسلسل الطبيعي للسبب والنتيجة لصالح المغامرة .»[54]

وقال بابيت إن المذهب الرومانسي لروسو لم يسع فقط إلى تشويه سمعة الفكر لصالح العاطفة ، ولكن أيضًا سعى لرفض جميع القيود الخارجية المفروضة عليه لصالح ضمان بأنه لا يُوجد هنالك حُكم مُطلق عليه وأنه وبلا حدود. ووفقًا لبابيت ، قد أدرك نيتشه رغبة اتباع المذهب الرومانسي الحديث بتجاهل كلّ حدود «الخيال البشري» و «الاندفاع» و «الرغبة». ونقلًا عن نيتشه ، فقد أكَّد أن **«الانسجام مع الطبيعة شيء غريب بالنسبة لنا.. فإن الطبيعة التي نعيش بها هي في الحقيقة طبيعة مُتغيرة بصورة دائمة وغير محدودة.»**[55]

وقال بابيت بأن الإنسان الخارق لنيتشه كان مثال أساسيّ عبَّر عن المذهب الرومانسي الحديث وطريقته في التعامل مع الشخصية الفردية. ووفقًا لبابيت ، فإن الإنسان الخارق يمثل الفرد الذي سعى إلى الاستغناء عن «العقلانية» وعن «السلوك اللائق» ، وكل المبادئ الأخلاقية والفلسفية المُطلقة من أجل أن «يزيد الاختلاف والتميز» بينه وبين الآخرين.

نظر بابيت إلى الإنسان الخارق لنيتشه كصورة لأحد اتباع المذهب الرومانسي الذي وضع إحساسه بـ «عبقريته» ، وتصوره «لذاته الفريدة والخاصة» ،

---

(١) جان جاك روسو: كاتب وأديب وفيلسوف وعالم نبات جنيفي ، يعد من أهم كتاب "العقد الاجتماعي".

(٢) المذهب الكلاسيكيّ: أول مذهب أدبيّ نشأ في أوربا في القرن السادس عشر بعد حركة البعث العلميّ. وقوامه بعث الآداب اليونانية واللاتينية القديمة ومحاولة محاكاتها ، لما فيها من خصائص فنية وقيم إنسانية.

ضد كلّ الأعراف. وقد تعمق الإنسان الخارق بجميع أشكال وشخصيات الإنسان، وكانت جهوده المبذولة لإيجاد تشابه بينه وبين رفاقه من البشر بمثابة دراسة مُنهكة تثبت رغبته في القوّة.»

وكتب بابيت: «إن **خيال الرجل الخارق» رفض كلّ السلطات التي تتحكم بالمرء، إذ كانت تقليدية أو بطريقة أخرى، لكي يُعزز دوافعه ورغباته حتى يمنح البشرية عقلًا لا متناهي وسلطة تامة. والشيء الذي نتج من هذا التفكير هو مذهب رومانسي جنوني».** على الرغم من أنه أعترف بأن نيتشه «أستطاع أحيانًا أن يتحدث بدهاء شديد عن الشرّ الذي نتج عن ذلك التعبير.. عن الذات غير المُقيدة .» وقد اختتم كلامه قائلًا بأن الإنسان الخارق الخاص بنيتشه قد تواجد في «المجموعة الفتاكة» لاتباع المذهب الرومانسي الذين يبحثون عن الشخصية البشرية اللامتناهية.[56] وكانت إحدى المُساهمات الرئيسيّة التي قدمها بابيت في خطابه عن الإنسان الخارق هي جداله بأن النوع البشري المُتكامل لنيتشه يُمثل مثالًا كيف أن الإنسان المُعاصر «يفتقر إلى المركز»، وأن هذا الافتقار إلى المركز كان لعنة «المذهب الرومانسي الساخر.»

لقد بيّن بأن رؤية نيتشه للتغلب على الذات ستؤدي بلا هوادة إلى نكران الذات والعادات التقليدية التي تربط الفرد بالحقائق الأبدية. وفي حين أن رويس كان ينظر إلى التغلب على الذات على أنه مفهوم يقوي الذات ويُعزّز أخلاقيات الفرد في عالم لا توجد فيه حقيقة كونية مؤكدة، ناقضه بابيت وقال بأنه مفهوم أضعف الذات من خلال الاستسلام لدوامة الفوضى الحديثة في عالم تحكمه فلسفة الأخلاق [1] وفلسفة الجماليات [2]، مُستعيرًا من مصطلحات نيتشه، وصف الإنسان الخارق الذي يسير على المذهب الرومانسي بأنه «الكائن الذي ينبغي عليه دائمًا بأن يتفوق على نفسه». وفي سعيه للتغلب على الذات، قال بابيت بأن نيتشه فشل في التفكير بـ «**اختيار الاتجاه الصحيح» للرحلة الأبدية المُستمرة للإنسان الخارق: فلم يمكنه تصور شيء سوى الدوران إلى الأبد على عجلة التغيير («العَود الأبدي») بدون أيًّ هدف أو ملجأ مُستقر يُنقذه من تقلبات الحياة وتغيُّر مساراتها.»**

لقد اعتقد بابيت أن نيتشه أدرك جيدًا شعور الحداثيين بالانزعاج من أن حياتهم تسير بلا هدف.. الحداثيين الذين لم يعودوا يؤمنون بوجود الله أو العلم أو الحقائق العالمية. وبالفعل كان اعتقاده في محله، فقد اقتبس نيتشه من

(١) فلسفة الأخلاق: هي مجموعة من الآداب والقيم أو القواعد التي تعتبر صوابًا بين أصحاب مهنة معينة.

(٢) فلسفة الجماليات أو علم المحاسن علم الشهوات والزين أو الأستطاقية: أحد الفروع المتعدّدة للفلسفة.

ملاحظات زرادشت المُنهكة والجريئة عن إحساس الإنسان المعاصر بأن حياته بلا هدف وهذا ما كتبه:

"هل لا يزال لديّ هدف ما؟ هل هنالك ملاذ أبحر نحوه؟ ريح جيدة؟ أوه، فقط، من يعرف إلى أين هو مبحر، سيعرف ما هي الريح الجيدة.. حسنًا إلى أيِّ مكان أنتمي؟ سألت وبحثت عن هذا المكان وقد سعيت لوجوده، لكني لم أجده. فيا أيتها الأبدية المتواجدة في كل مكان، أيتها الأبدية في أيِّ مكان، أيتها الأبدية - التافهة.»[57]

بينما وافق بابيت على وصف وجهة نظر نيتشه لانجراف المذهب الرومانسي الحديث، قال بأن رغبة تمجيد شي معين غير متواجد في ذات الإنسان هو الذي زاد من شعور الحداثيين بالضياع والتفكك. وعلاوة على ذلك، أكَّد بابيت أن رفض الحداثة المُضطرب للمركز الأخلاقي أثرَ على مزاج الحداثيين حيث بدأوا بالشعور بـ «الملل» الذي لم يكن لديهم مفر منه، وبـ «سخرية غريبة لذاتهم.»

وقد وافق نيتشه الرأي حين قال إن أولئك الذين سيحاولون العيش بدون رؤية أخلاقية واضحة وبدون مثل أعلى سينتهي بهم المطاف برغبة مُستمرة وحنين دائم إلى الأمن النفسي للمُعتقد الثابت، بالإضافة إلى اكتشاف مُفارقة حديثة تسخر من رغبتهم في الحصول على هذا الأمان النفسي. مُرددًا صدى قول نيتشه عن الدافع العاطفي الذي يقود الإنسان للبحث عن اليقين، لاحظ بابيت إن «اقتراب بعض المرتدين عن المذهب الرومانسي للكنيسة يشبه اقتراب قنديل البحر إلى الصخرة. ومن روسو إلى شليجل، ارتد اتباع المذهب الرومانسي بعيدًا عن التقاليد والسلطة وعادوا إليها، لكن عودتهم إلى الإيمان كانت حتمًا ملوثة بهذا المزيج من السخرية والاستهزاء من الذات.»

وكان نيتشه قد تنبأ بما يزيد عن نصف قرن بأفكار قد أصبحت أساسية لما بعد الحداثة، وقال بابيت بأن نيتشه (الذي يتبع المذهب الرومانسي) كان سعيدًا بأثره الساخر باعتباره الأثر الأكثر جلالة من بين الجميع.

وبالنسبة لبابيت، لم يكن هذا تأييدًا قويًا لفعالية الأثر: «لكن من المُميزات العديدة لهذه الحركة الساخرة، هي بأنها تحاول أن تمنح الهيبة والقوّة للذات التي تتمتع بضعف نفسي شديد.»

وأكَّد بابيت أن التعبير الساخر للمذهب الرومانسي أدى إلى انقلاب قد ضَرَّ النموذج التقليدي للفضيلة. في حين أن الإغريق اعتقدوا بأنه «يجب على الإنسان أن يُفكر قليلًا في نفسه، ولكن يجب أن يكون لديه بعض الاعتقادات التي سيكون على استعداد للموت من أجلها»، فقد كان «معتنقو المذهب الرومانسي الساخر حساسين تجاه أنفسهم ويقدسونها، لكنهم في نفس الوقت كانوا مُستعدين

للسخرية من قناعاتهم.»[58] وقد تلقت حملة بابيت ضد المذهب الرومانسي الساخر للإنسان الخارق دعمًا من زميله المُهتم بالفلسفة الإنسانية بول إلمر مور. وقد قدم المزيد من وجهات النظر للإنسان الخارق فقد وصفه بأنه رحال فلسفي مزاجي مُجرد من المبادئ التوجيهية. وعلى الرغم من أن مور شارك في تفسير بابيت لنيتشه باعتباره أحدث وأفضل المُفكرين الأوروبيين المُعتنقين للمذهب الرومانسي ، فقد أكَّد أن صراع الإنسان الخارق مع الذات كان مُجرد مُقدمة شعرية لصراعه مع المُجتمع. وفي دراستين ، الأولى بعنوان: «نيتشه» عام (1912) ، والثانية بعنوان: «انجراف المذهب الرومانسي» عام (1913) ، طرح مور رؤيته المزدوجة الكلاسيكية للطبيعة البشرية في مواجهة لما اعتبره المذهب الرومانسي الأحادي لنيتشه.

ومن وجهة نظر مور ، توجد في الإنسان ذاتان: **ذات أعلى.. وأخرى أدنى..** تكافحان من أجل الاستعمار والهيمنة على الإنسان. وقد وصف الذات العليا بأنها ذلك الجانب من الشخصية البشرية الذي يعتمد على «فحص داخلي» للظواهر الخارجية ويسعى إلى الكمال وتوحيد جميع التجارب. على النقيض من ذلك ، فإن الذات المُتدنية أو الأدنى هي الجانب الأضعف من الروح البشرية التي تُدرك بأنها خاضعة فقط للغريزة الداخلية وهي مُجرد ردة فعل لتغيرات العالم الخارجي. وفي فلسفة مور المزدوجة للطبيعة البشرية.. قد أكَّد قائلًا: **«يأتي التحرُّر الحقيقي فقط حين يدرك الإنسان بأن شيئًا ما بداخله يجب أن يقف بعيدًا عن التقلبات اللامتناهية وعن عواطفه التي تنتمي أيضًا إلى هذه التقلبات.»**[59] ووفقًا له ، فإن الإنسان الخارق الأناني لنيتشه تصوَّر هذه الثنائية (الذات العليا والذات المتدنية) على أنها صراع بين الذات والمُجتمع بدلًا من الصراع بين ذاتين داخل أعماق الإنسان.

فبدلًا من الدفاع عن طموح الذات العليا نحو ضبط النفس والصبر والحكمة ، سعى الإنسان الخارق إلى إطلاق العنان لإرادة ذاته العاطفية المُتدنية ضد الآخرين. وقال مور بأن تدمير نيتشه للأسس أظهر بأن صورة الطبيعة البشرية وحشيّة ، قاسية ، ولا معنى لها. ناقدًا لجميع المبادئ الأساسيّة والقاطعة ، ومنغمسًا في نظرة متشائمة للعالم ، «ترك نيتشه (الإنسان الخارق) منغمسًا في حالة من الحيرة والضبابية بشأن صورة المُستقبل.» ووفقًا لموردي ، قد درسَ وتفحص نيتشه تاريخ الفِكر الغربي ولم ير سوى «الشعور بعدم الجدوى والافتقار إلى الهدف والتشاؤم والحيرة في قيم الحياة». ومع ذلك ، نظرًا لأن الإنسان العادي لا يمكن ينكر كلَّ هذا لوحده ، فقد صنع نيتشه نموذجًا بشريًا جديدًا ، وقال إنه بمُجرد أن «يتحرّر البشر من السير مع تفكير القطيع ، سوف

يتم نفي كل القيم الخاطئة» ، وسوف يستبدل البشر معتقداتهم في المثل الأعلى الخارق للطبيعة؛ بقيم العالم الواقعيّ القاسيّ والمُنهار.

وقد اعتقد مور أن نيتشه قد خلق نموذج (الإنسان الخارق) الخاص به «بالاستلهام من الداروينية» وأعاد تعريف «الصراع التطوري من أجل الوجود» على أنه صراع من أجل الهيمنة بين الإرادة المُتنافسة على السلطة. وهكذا استنتج مور أن احتجاج الإنسان الخارق ضدّ الفلسفة المثالية قاده بلا هوادة إلى سعي دارويني بالحصول على الإرادة كأداة لخوض معركة مع بقية المجتمع .[60]

وفي جهودهم المُشتركة لتعريف روسو باعتباره الأساس وبتعريف نيتشه باعتباره نتيجة لثورة المذهب الرومانسي ضد المذهب الكلاسيكي ، فشل نُقّاد اتباع الفلسفة الإنسانية في ملاحظة أن كلا المفكريّن قد مثّلا البداية والنهاية للفلسفة الطبيعية والأدوار الفعالة في الفِكر الحديث. ومن خلال ربط نيتشه مع روسو وربط روسو بإنجازه بالوصول إلى الطبيعة البشرية غير المُقيدة ، قد تغاضوا عن انتقادات نيتشه المُستمرة للمُفكر الفرنسي - الانتقادات التي كانت سبب هجماتهم على الفلسفة الطبيعية.

وبدءًا من كِتاب «ولادة المأساة» وحتى كِتاب «أفوال الأصنام» ، انتقد نيتشه مرارًا وتكرارًا ما اعتبره تمجيد روسو البريء للطبيعة على أنها فردوس. ولم تكن فلسفة الطبيعة ، بالنسبة لنيتشه ، نموذجًا أو مصدرًا للمساواة والأخوة كما اعتقد روسو. فقد أكّد نيتشه أنّه نظرًا لأن فلسفة الطبيعة مليئة بالصراع والألم والنشوة بالإضافة إلى الانسجام والتوازن والنظام ، يجب على البشر إطلاق العنان لدوافعهم وغرائزهم الديونيسية ، لا كبديل.. ولكن كقوّة لتوازن الميول الأبولونية [1] التي تُمثل النظام وضبط النفس.

وعلى الرغم من أن اتباع الفلسفة الإنسانية قد اكتشفوا بعض العناصر التابعة للمذهب الرومانسي وفلسفة الطبيعية في وصف نيتشه للإنسان الخارق ، إلا إن استخفافهم لكل شيء حديث جعلهم غير قادرين على رؤية أن فلسفته الانتقادية كانت السبب في تكْوين فلسفتهم. وكان بابيت غير راغب أو غير قادر على أن يُميّز فلسفة نيتشه عن فلسفة المذهب الرومانسي لروسو التي اعتبرها عدوًا له ، فقد اخفى بابيت معارضته للفلسفة المثالية التي القى رويس الضوء عليها في شخصية نيتشه.

وفي الواقع ، فإن قول بابيت بأن «**كلّ عقيدة ذات قيمة حقيقية هي عقيدة**

---

(١) الأبولونية نسبة إلى (الإله أبولو: حسب ما كان يعتقده الإغريق هو إله الشمس ، إله الموسيقى ، إله الرماية (وليس إله الحرب) ، إله الشعر ، إله الرسم ، إله النبوءة ، إله الوباء والشفاء ، إله العناية بالحيوان ، إله التألق ، إله الحراثة. يملك جمال ورجولة خالدة.

صارمة، وأن البشر في الأجمال لا يرغبون في الانضباط» بدا وكأنه قد حاول إعادة صياغة فلسفة نيتشه بشكل فضفاض قليلًا.

وعلى الرغم من أن اتباع الفلسفة الإنسانية كانوا يتوقون للانضباط في ثقافة اعتبروها تافهة ومُشبعة بالأفكار غير المهذبة ، إلا أنهم لم يعيروا الاهتمام لدعوات نيتشه المُتكرّرة والمُجهدة للانضباط الذاتي في عالم مُنحل.[61] وعلى الرغم من آثار رغبة نيتشه في ضبط النفس على الإنسان الخارق كما رغب بحدوث ذلك في حياته الخاصة أيضًا ، قد اعتقد اتباع الفلسفة الإنسانية أن دعوته لـ «عش حياتك بشكل خطير» تدل على أنها تدعم المذهب الرومانسي بشكل واضح. في حين أن مور كان ينظر إلى مقولة (الإنسان الخارق) «كن صعبًا» على أنه استدعاء للتسلح ضدّ جميع الالتزامات الاجتماعية والصور المُعتمدة تاريخيًا للحياة الجيدة.

وقد رأى بابيت أن الإنسان يواجه صراعًا داخليًا بين الأفكار الموروثة من المُجتمع وبين الإرادة الداخلية بأن يقود حياته الشخصية بنفسه. وقد اعتقد بابيت أن دافع الإنسان الخارق للتغلب على الذات يحد في النهاية من التهور: «ومن المبدأ السليم لمقولة أن الإنسان هو الكائن الذي يجب عليه أن يتفوق دائمًا على نفسه ، يستخلص نيتشه الاستنتاج غير السليم تمامًا وهو أن الطريقة الوحيدة للإنسان لكي يُظهر تفوقه على نفسه وبأن يظهر لا محدودية قدراته هي رفض كلّ الحدود و«العيش بشكل خطير .»[62]

وعلى الرغم من أن اتباع الفلسفة الإنسانية نظروا إلى رغبة وشغف نيتشه بالصرامة على أنها قد عكست صرامته مع نفسه في المقام الأول ، إلا أنهم جادلوا بأن الفحص الذاتي الصعب للإنسان الخارق ووجوده الحربي الشجاع كانا مجرد شكل من أشكال المُعسكر الفلسفي استعدادًا للحرب الحقيقية التي سوف يشنها الإنسان الخارق على الآخرين. وعلى الرغم من أن اتباع الفلسفة الإنسانية اهتموا بأفكار نيتشه المعادية للأسس والتأسيسية واهتموا في التجدّد الدائم الموجود في فكره ، إلَّا أنهم قالوا بأن نظرية المعرفة التفكيكية الخاصة به قد أضعفت العناصر البناءة للفلسفة.

وأصرّوا على أن بحث نيتشه عن الإدراك الذاتي [1] الحديث ، بدون الالتزام بالمبادئ التقليدية لتحريك الفِكر والسلوك ، قد قاد البشرية بشكل مربك إما إلى إنكار الذات بشكل بائس.. أما إلى تعظيم الذات بشكل مبالغ به ومتهور.

---

(١) الإدراك الذاتي: يعتبر في فلسفة الذات تجربة شخصية الفرد أو فرديته.

- **الإنسان الخارق والعقل القومي الألماني**

قال أتباع الفلسفة الإنسانية الجدد إن قسوة الإنسان الخارق مع نفسه سوف تضاهي، بل وتتجاوز، قسوتها على الآخرين. وكان الإنسان الخارق قد بدأ بالسيطرة على التفسيرات الأميركية لنيتشه خلال حقبة الحرب العالمية الأولى. وأن أوجه التشابه بين حملة الإنسان الخارق من أجل السيادة وبين سعي ألمانيا إلى السيادة على أوروبا، قد جعلت النُّقاد ينظرون إلى فلسفة نيتشه بصورة مُقلقة.

وفي تحليلات زمن الحرب لفِكر نيتشه، لم يعد يُنظر لمثله الأعلى الهادف على أنه جزء أساسيّ من نظريته التفكيكية المعادية للأسس والتأسيسية. فبدلًا من ذلك، انتشل النُّقاد هذا المفهوم من رؤيته الاجتماعية المُنتشرة، ووصفوه كرمز للطبيعة الإمبريالية الألمانية. وفي حين كان الإنسان الخارق الذي وضعه نيتشه بمثابة تحديًا أيديولوجيًا [1] للمبادئ الفلسفية والعادات الدينية، أصبح بعد ذلك تهديدًا حيًا للحضارة الحديثة، في نظر القُرّاء بزمن الحرب.

وبعد فترة وجيزة من إعلان ألمانيا للحرب في الأول من آب (أغسطس) 1914، تغيَّر أسلوب الجدالات الأميركية حول الإنسان الخارق لنيتشه بشكل كبير؛ في كلّ من الصحافة الشعبية والأماكن الأكاديمية. وقد عبَّر الكُتّاب الأميركيون عن قلقهم بشأن عداوة الفيلسوف الألماني غير الواضحة ضد فرنسا المجاورة وبلجيكا المحايدة. وفي هذا الجو المُتقلب من الجدل، لم يعد النُّقاد راضين بطموح مفهوم نيتشه بالوصول إلى ذات أرقى، ولا بدراسة العلاقة العكسية بين تقديره الفائق للإنسان الأعلى وتقديره الضئيل للمجتمع الحديث.

وبدلًا من ذلك، كان النُّقاد حريصين على الكشف عن الروابط المُشتركة بين رؤية نيتشه للسلطة والسيطرة وبين سعي الإمبريالية لألمانيا الحديثة بالحكم. فما قبل الحرب كان النُّقاد الأميركيون قد تساءلوا ما إذ كان الإنسان الخارق يُمثل الفرد الذي حارب غرائز الذات المُتدنية أم الفرد الذي حارب غرائز مبادئ المجتمع الحديث، فإن النُّقاد بعد حين بدأوا باكتشاف التطابق بين فلسفة نيتشه للسيادة الذاتية والعقل القومي الألماني.

وقد قام خورخي سانتايانا، فيلسوف هارفارد وطالب الدكتوراه السابق لجوزيه رويس، بتحويل إحساس نيتشه العنيف المُعادي للألمان إلى شكل من أشكال الفن في دراسته عام 1916.. دراسته التي سُميت بـ «الغرور» في الفلسفة

(١) الأيديولوجيا :النسق الكلي للأفكار والمعتقدات والاتجاهات العامة الكامنة في أنماط سلوكية معينة.

الألمانية.» وعلى الرغم من نشر كِتابه في زمن الحرب ، إلا إن سانتايانا قال إنه كان «ثمرة حمل طويل.»[63] والجدير بالذكر أن سانتايانا كان ملحدًا.. إسباني المولد وكاثوليكي الأصل ، عرَّف عن نفسه بأنه «دخيل غضب لسنوات من ضغط الفلسفة المثالية الأكاديمية «البدائية» ، والذاتية «الأنانية» ، والتي اعتقد بأنها مُشتقة من التاريخ الفِكري الألماني وقد استطاعت أن تكتسح أيضًا على الثقافة الأميركية.

وكما قال سانتايانا ، «بأنه كان قد أصيب بالاشمئزاز من رائحة الفلسفة الألمانية التي وصلت إلى أعماق أنفه» ، وقال أيضًا بأنها فلسفة تُميّز « الذاتية (1) في الفِكر.. والإرادة في الأخلاق.»[64]

ومثل اتباع فلسفة الإنسانية ، نظر سانتايانا إلى الذاتية للمذهب الرومانسي للفِكر الحديث على أنها رفضت بشكل اندفاعي ومتهور السلطات الخارجية ، وبأنها رفضت أيضًا مبادئ المذهب الكلاسيكي ومبادئ المسيحية كمصادر للذات. ومثل حركة اتباع الفلسفة الإنسانية الجديدة ، أكّد سانتايانا أن الإنسان الخارق يُمثل عودة إلى البدائية (2) الكامنة وراء فِكر المذهب الرومانسي.

ومع ذلك ، بينما قال أتباع الفلسفة الإنسانية الجدد بأن المذهب الرومانسي الحديث له سلالة فرنسية تعود إلى روسو ، قال سانتايانا بدلًا من ذلك بأن المذهب الرومانسي كان يُعبّر عن الأنانية الألمانية في الفلسفة المثالية التي تعود جذورها إلى الإصلاح البروتستانتي. مُرددًا مشاعر المُفكرين ورجال الدين الكاثوليك الأميركيين في أوائل القرن العشرين .لقد أكّد سانتايانا أن البروتستانتية الألمانية كانت حدثًا جامحًا لتأكيد الإرادة الفردية وإنكارًا لسلطة الأناجيل. وقال بأن المُفكرين الألمان من غوته وكانط وحتى نيتشه قد ورثوا رفض البروتستانتية لما هو فوق الطبيعي و «تمردها ضد التحكم في الدين ، وضد السلطة الخارجية ، وضد المبدأ» ، ليعطوا قيمة روحانية للتمجيد العلماني للذات .[65]

ووفقًا لسانتايانا ، قد مثّلت فلسفة نيتشه تتويجًا للأسلوب الأناني الذي أنهك البروتستانتية والفلسفة الألمانية لفترة طويلة. وقد اعتقد أن نيتشه ، وبسبب رغبته الشديدة في أن يجعل من (الإنسان الخارق) مُتفوقًا على البشرية العادية ، فقد كشف عن التزامه بنظرته الخاصة للحياة.. نظرته البطولية ، المجردة ، والوهمية.

---

(١) الذاتية: هي فكرة فلسفية مركزية ، مرتبطة بالوعي ، والشخصية ، والحقيقة والواقع ، وتم تعريفها سابقًا من قِبَل المصادر.

(٢) البدائية: أسلوب من أساليب المثالية الجمالية يحاكي أو يطمح لإعادة إحياء التجربة "البدائية.

وعندما وصف المُفكر وفلسفته بمصطلحات حيوانية ، ادّعى سانتايانا أن نيتشه «أحب الحياة فقط بسبب الشعور بالشدة المُثيرة للشفقة للوحش الجريح» ، وأن الإنسان الخارق كان «يشبه طائر العنقاء في الروح ، إن لم يكن في الجسد ، الذي بدلًا من أن يكون له يدان وإيمان ديني كان لديه أجنحة نسر ومخالب أسد.» وعلى الرغم من أنه اتفق مع نيتشه في أن المُجتمع الحديث قد أصبح ضعيفًا بسبب التفاؤل السطحي وبسبب انفصاله عن النظر المأساوية الضرورية للحياة ، إلا إنه قال بأن رؤية نيتشه للإنسان الخارق لم تكن بديلًا عمليًا وقابلًا للتطبيق على طبيعة الإنسان الحديث السطحي. ومثل نيتشه ، أكَّد سانتايانا أن «مجتمعنا بالٍ ومبتذل . ولكن من الصعب أن يتم إعادة بناءه؛ لأنه يحتاج إلى الفرد المُتحرّر الذي يقود نفسه بنفسه.. ولكن كيف سيتم إعادة بناء هذا المجتمع؟ «لم يخبرنا نيتشه». والجدير بالذكر بأن سانتايانا شارك رغبة الفيلسوف في «تواجد جنس أنبل من البشر» ، وقال بأن مثل هذا النموذج للبشرية موجود بالفعل في القديسين المسيحيين والإغريقين القدماء. وقد استنتج سانتايانا أن أنانية نيتشه الألمانية الموروثة كانت قد أثَّرت على «صورته الذهنية المُتمردة» ، وهذا ما جعله غير قادرًا على تقدير مبادئ ونماذج الماضي بشكل صحيح.[66] وعلى الرغم من مزاجه الفني ، كان سانتايانا حذرًا من الحركة الجمالية [(1)] الذاتية لنيتشه ، التي كانت تنظر إلى الفن بدلًا من الأخلاق كمرجعٍ للذات.

ولاحظ أن رؤية نيتشه للعالم ، «تشبه رؤية الفنانين والشعراء ،» فقد استوعب الحس البشري من الناحية الجمالية. وعلى الرغم من أن سانتايانا اعتبر الفن أمرًا مهمًا للحس البشري ، إلا إنه كان يعتقد أنه لا يساهم في الحياة إلا إذ كان من عمل الفنان «المُتدرب» الذي ضمن أن أسطر القصيدة أو ضربات الفرشاة في اللوحة تتوافق مع المعايير «المُحددة» من الشكل الجمالي.

وفي تقدير سانتايانا ، كان هذا الخضوع للمثل الأعلى الخارق للطبيعة بغيضًا للفيلسوف الألماني وهذا ما قاله: «**أن يتم تدريبك يعني أن يتم ترويضك واستغلالك، وهذا الأمر سيقودك لتنضم للسلطة البغيضة.. لنيتشه.**»[67] وهكذا عرَّف سانتايانا عن الإنسان الخارق الفنان.. عرَّفه على أنه انعكاس لعدم أخلاقية نيتشه الجمالية. ولأن نيتشه استبدل عن طريق الخطأ المشاعر والرغبات الفنية بحس الجمالية بشكلٍ كُلّيّ ، فقد مثَّل الإنسان الخارق صورة الفنان غير المُنضبط بالأخلاق. ووفقًا لسانتايانا ، لم يكن هذا الشخص

---

(١) الجمالية: هي حركة فكرية وفنية تهدف إلى التركيز على القيم الجمالية أكثر من الموضوعات الاجتماعية السياسية للأدب والفنون الجميلة والموسيقى والفنون الأخرى.

(نيتشه) مُهتمًا بتقديم صورة حقيقية للعالم ، ولكنه أراد فقط أن يقدم صورة ترضي صورته الوحشيّة للحياة: «فعندما أشادَ بالقسوة ، كان الفن على أرض الواقع قاسيًا ، حيث كان الجمال قد صُنع من المعاناة والقسوة». وقد اعترف سانتايانا بقناعة نيتشه بأن المقياس الصحيح والتعبير المناسب للفضيلة هو الفن.. لا الأخلاق ولا الدين. وعلى أساس هذه القول: «**يُقال لنا إن الخير والشرّ يُعززان بعضهما البعض، مثل الضوء والظل (الجلاء والقتمة) في الصورة؛ فبدون الشرّ لا يمكن أن يكون هناك خير.**» ولذلك كان «مطلب نيتشه الذي يعتمد على الفلسفة الرومانسية للحصول على تقنية حادة من الجلاء والقتمة (1). مطلبًا هدفه ليرسم بهذه التقنية نظام كامل من الأخلاق على أساس سادي.»

قال سانتايانا بأن نيتشه سيستبدل العاطفة بالعقل والإحساس بالمبادئ. وحذر من أن غرائز ورغبات (الإنسان الخارق) لن تشبع ولن تحس بالرضا إلا من خلال تحسين صورة الحياة كما في الفن.[68] وفي رفضه لتمجيد نيتشه للذات مُعتبرًا بأنه مُجرد ميل للفلسفة المثالية الألمانية الرومانسية ، انفصل سانتايانا عن رؤية رويس للإنسان الخارق التي اعتبرتها تركيبة من عناصر الفلسفة الطبيعانية والرومانسية في فلسفة نيتشه. فهو لم يكن ، كما قال رويس ، نموذجًا مُناهضًا للأسس. بدلًا من ذلك ، استعمل نقد نيتشه الفعال للفلسفة المثالية ببساطة كتعبير عن عقل يسير على مبدأ الفلسفة المثالية؛ ونفذ صبره بخصوص مبادئ لم تعجبه. وبالمثل ، قام سانتايانا بطي بيان الأنساب الخاص به للطرق التي اعتقد أن نيتشه بنا بها الأسس الدينية تاريخيًا وثقافيًا على أنانيته «الساذجة» ، مُستنتجًا بأنّه كان قد رفض الدين «على اعتقاده بأن الإيمان بوجود الله كان سيجعله غير مرتاح». وهكذا استنتج سانتايانا بأن صرخة زرادشت المؤلمة حين قال: «**إذا كان هناك آلهة، فكيف يمكنني أن أتحمل ألا أكون واحدًا؟**» لم يكن أكثر من دليل على جنون العظمة الألماني الذي لا حَلّ له عند نيتشه ، فلم يكن هذا مُجرد دليل عن كيف يعيش الإنسان في عالم بلا أسس.[69]

واستنتج سانتايانا أيضًا أن الإنسان الخارق لنيتشه قد دمج كل الاتجاهات البغيضة في الأنانية الألمانية ومنها: رغبتها نحو الذاتية ، وحبها للنضال ، وعاطفتها الجمالية ، واعتناقها للفلسفة المثالية. وعلى غرار أسلافه ، حوّل نيتشه وجهات نظر البروتستانتية حول «النور الداخلي» للفرد و «الواجبات المطلقة» إلى تقديس مُطلق لـ «الغريزة» الفردية و «المصير». ووفقًا لسانتايانا ،

(١) الجَلاء والقَتَمَة: هو مصطلح فني يشير إلى التدرج بين الضوء والظلام. وهي تقنية تعتمد على الاستخدام الأمثل للضوء والظلال لتكوين ورسم الشخصية المطلوبة بدقة عالية جدًا.

قد استطاع نيتشه أن ينقل هذا الأمور إلى مستويات جديدة: بهجة الفلاسفة الألمان بالرفاهية في «النظرية النسبية الكلية للعقل البشري»، وعدم رغبتهم بـ «أن يختلسوا النظر من قضبان سجنهم الذاتي». فقد أدعى أن نيتشه في تفضيله الصريح للوهم على الحقيقة قد أستطاع نقل.. «الفلسفة الرومانسية المُتطرفة والفلسفة المثالية المُتطرفة القائلة بأن فكرة الحقيقة هي وهم من صنع الإرادة، الفلسفة التي تم اختراعها لإشباع رغبتنا بتواجد نقطة مرجعية ثابتة في الفكر»، إلى صورة تفسيرية منطقية أكثر. فلم يبحث الإنسان الخارق عن أيِّ مرجع إلى وجوده خارج عن ذاته، وبالتالي قد اعتبر إرادته ورغباته الذاتية إلهية. ولم يعترف بوجود أيِّ التزام إلا لذاته، وكان إحساسه الوحيد بالالتزام هو الانغماس في غرائزه البيولوجية وميوله الجمالية. وفي تقدير سانتايانا، لم يحب (الإنسان الخارق) شخصيته فحسب، بل اعتبر نفسه مُقدسًا.[70]

- الإنسان الخارق في الحرب وجيل خلقته ألمانيا

على الرغم من أن مخاوف سانتايانا بشأن العقل الألماني وكيفيّة وصفه له في كِتاب ودراسة تحت عنوان «الغرور» قبل الحرب العالمية الأولى، إلا إن كتابه قد كان بمثابة مُقدمة شعرية للاعتداءات المُنفعلة على (الإنسان الخارق) لنيتشه، وكذلك تكلّم عن معاداة أميركا لـ ألمانيا في زمن الحرب. فسواء كان الكُتّاب الأميركيون مُتحمسين لفلسفة نيتشه أو مُنتقدين عنيفين لها.. إلا إنهم كانوا قد حللوا مُفكر القرن التاسع عشر بشكل مُفصل، لاسيما فيما يتعلق بالسياسة والقومية الألمانية في القرن العشرين، وبذلك قد ازداد بشكل كبير الميول لقراءة أعمال نيتشه كمُتحدث باسم عقلية قومية؛ وقد ازداد الإعجاب بأفكاره عن القوّة كتأييد للقوّة الوحشية. وقد حلَّ صراع بين النُقاد الذين جادلوا بأن (الإنسان الخارق) لنيتشه يُمثل السعي الألماني للهيمنة على القارة الأوروبية وأولئك الذين أصروا على أن القيصر وجيوشه يدلان على انسحاب رؤية نيتشه لأخلاق السادة. ويشير الخطاب حول علاقة نيتشه بألمانيا إلى نقطة تحوّل في وجهات النظر الأميركية للفيلسوف المتطرف.

وبينما كان النُقاد، في مطلع القرن، قد وصفوا نيتشه على أنّه مُفكر بولندي أو أوروبي.. فبعد حين بدأوا بوصفه على أنّه مُفكر ألماني، ووصفوا القيصر وجيوشه كمثال لسمات (الإنسان الخارق).

وفي الولايات المتحدة كما في إنجلترا، خلق النُقاد الناطقون باللغة الإنجليزية موجة من التخمينات حول علاقة نيتشه بأهداف الحرب الإمبريالية الألمانية. وبالاعتماد على انتقاداتهم قبل الحرب لأصول الفلسفة الرومانسية

للفلسفة النسبية الحديثة وعواقبها الخطيرة على الحضارة. لذا قال إيرفينغ بابيت وبول إلمر مور بأن اللاعقلانية الوحشيّة لدى نيتشه وسعيه بالحصول على الإرادة القوية قد تصاعدت إلى أن أصبحت أشبه بالتفوق العنصري الألماني و «شهوة» الحكم والتسلط.»[71] وكان من الشائع جدًا النظر إلى الحرب على أنها نتيجة ثانوية لفلسفة نيتشه في الرغبة بالقوّة.. لدرجة أن أحد النُقاد البريطانيين أشارَ إلى الحرب على أنها «الحرب الأوروبية-النيتشوية .»[72]

وقد عبَّرت مُعاداة القُرّاء لنيتشه المساحات البريطانية ووصلت إلى أميركا ، مما عزّز صورة الإنسان الخارق على أنه المثل الأعلى للإمبريالية الألمانية.[73]

وقد أعرب ويليام آرتشر ، وهو ناقد أدبي بريطاني عاش في الولايات المتحدة ، عن وجهة نظره التي وافقه عليها المعادون لشعارات ألمانيا الرأي ، قائلًا: «**أنا اقصد ما أقوله، إن فلسفة نيتشه هي ما نحاربه**». وقد اقتبس آرتشر هذا المقطع من زرادشت: «**أنتم تقولون إن قضية جيدة ستقدس الحرب؟ أنا أقول لكم إن الحرب الجيدة هي التي تُقدس كل قضية**». وأصرّ منتقدو نيتشه على أن هذا المقطع من «الحرب والمحاربين» ، الذي تم اقتباسه كثيرًا خلال سنوات الحرب ، كان دليلًا واضحًا على تمجيده للحرب. ومع ذلك ، فقد اعترف الكثيرون ، وحتى آرتشر ، بأن فكرة نيتشه قد أسيء فهمها بسهولة ، وبأن المقطع المعني قد يُشير إلى «صراعات فكرية أكثر من صراعات بدنية.» ومع ذلك ، أكّد أن «المقطع بأكمله قد فُسر دائمًا ولم يستطيعوا تفسيره غير على أنه خطاب يشجع على الحرب تمامًا.. بالضبط كما يشن طاقم الجنرالات البروسية الحرب.» وعلى الرغم من أن آرتشر رأى أن فلسفة نيتشه برَّرت أسباب حدوث الحرب ولم تكن سببًا في نشوئها ، إلا أنه أكّد أن «الجندي الألماني المُثقف يحمل في حقيبته كِتاب (زرادشت) جنبًا إلى جنب مع (فاوست) والكتاب المقدس .»[74]

وفي تحليله للفِكر الألماني ، استعان آرتشر بمقاطع من أعمال نيتشه كأمثلة للنظرة الألمانية للثقافة باعتبارها نموذجًا عسكريًا مثاليًا واستعمل مفهومه للقوّة كمفهوم يستند على القسوة ويقدس نفسه بالدم. ووفقًا لآرتشر ، كان (الإنسان الخارق) رمزًا سياسيًا وثقافيًا بالإضافة إلى أنه كان قد مثّل «نموذجًا لتحسين النسل الألماني.»

وقد ذكر بأنه لم يكن واضحًا ما إذ كان نيتشه قد قصد (الإنسان الخارق) حين أشارَ إلى الفرد ، بهذه العبارات: «**كما لو أن كل الأنين والجهد المبذول في خلقه لم يكن له نهاية باستثناء إنتاج نابليون واحد خارق**» أو ما إذ كان قد قصد فيه «**مُصطلحًا جماعيًا لسلالة أو طبقة ما، أيًّ مجموعة متطورة**

للغاية من جنس «الوحش الأشقر» الناتج عن نظام اجتماعي جديد يقسم جميع رعاياه إلى سادة وعبيد في محاولة لضبط (العرق)».

وفي سياق التعبير عن المشاعر السائدة في إنجلترا والولايات المتحدة، قال آرتشر بأن كلا الصيغتين من (الإنسان الخارق)، الصيغة الأولى باعتباره فردًا خارقًا والصيغة الثانية باعتباره مُجتمعًا خارقًا، قد عكستا السمات السائدة الرئيسيّة للروح الألمانية.. سمات: «تمجيد الذات بشكل مبالغ فيه» و «غطرسة القبيلة.»[75]

وعلى الرغم من انتشار ارتباط فلسفة نيتشه بالنزعة العسكرية والقومية الألمانية في زمن الحرب على نطاق واسع؛ إلا إن هذا الارتباط لم يمر مرور الكرام. فقد احتشد العديد من المُحبين القدامى لنيتشه للدفاع عنه، بسبب إلقاء المسؤولية عليه على تحريض ألمانيا على الحرب، قائلين بأن نيتشه كان قد احتج على سمات الثقافة الألمانية ولم يحرضها على شيء. وقد جاء أحد أقوى الاعتراضات من صهر ويليام جيمس، ويليام ماكينتير سالتر، حيث كان كاتبًا ومتحدثًا غزير الإنتاج في مجال الأخلاق والمبادئ، بالإضافة إلى أتباع فيليكس أدلر، المؤسس الألماني اليهودي لحركة الثقافة الأخلاقية، ورئيس جمعية الثقافة الأخلاقية في شيكاغو. سالتر، الذي كان ذات يوم قسيسًا مسيحيًا طموحًا رفض الأرثوذكسية المسيحية وحوّل عقيدته إلى التوحيدية (1) وقبل أن يتلاشى إيمانه في «الأسس الصلبة للإيمان المسيحي» تمامًا، اكتشف في نيتشه زميلًا في علم الأخلاق المناهض للأسس والتأسيسية والذي اتخذ من البشرية المُتفوقة كقضية له فلم يتخذ من الدين أو من الثقافة الشعبية قضيته[76] وحرصًا منه على إنقاذ أفكار نيتشه، التي كانت بالنسبة له أيقونة فلسفية مُلهمة بعلم الأخلاق، من النقد اللاذع في زمن الحرب، نشر سالتر في عام 1917 **«نيتشه المُفكر»**، وهو تحليل منهجي لتطوّر فلسفته.[77] وبعد أن قدم أجزاءً مُهمة من الكتاب لمقالات سابقة للدوريات الشعبية والمجلات العلمية الفلسفية واللاهوتية، استطاع سالتر إثبات أن «الكِتاب كان محتواه مكتوبًا قبل الحرب الأوروبية الحالية، ومن دون التفكير في مثل هذا الاحتمال الوحشيّ».[78] ولكن بالنظر إلى «الشكل الذي ربط نيتشه بشكل وثيق بـ (الحرب)." كان سالتر يأمل في أن يكون بمقدور الكِتاب القابلية بتصوير نيتشه على أنه عالم أخلاقي نافع، على الرغم من تحديه للأخلاق، وأن يكون باستطاعة كتابه إدخال مفهوم

(١) التوحيدية: هي حركة لاهوتية مسيحية دينية سميّت كذلك استنادًا إلى مفهومها بوحدانيّة الله حيث ترفض عقيدة التثليث.

القوّة في خطابات زمن الحرب.. المفهوم الذي اتُّهم نيتشه بسببه بتشجيعه على الأنانية المطلقة واتُّهم بسببه أيضًا بأنه يُمثل العقل القومي الألماني.[79]

وعلى امتداد الكِتاب، قدم سالتر فيلسوفًا اعتقد أن العظمة البشرية لن تتحقق من خلال استخدام القوّة على الآخرين، ولكن من خلال العطاء الكامل من المرء ليحسن نفسه والآخرين كذلك. وأكَّد أن نيتشه كان «في الأساس.. رجلًا مُتدينًا «بلا دين، ورحالًا «منعه إدراكه العلمي» من الإيمان بالله، ولكن لم يمنعه من الإيمان في عظمة وإمكانيات الجنس البشري. ولم يُمثل الإنسان الخارق الخاص به النوع البشري الأشبه بالوحش والشخص المليء بالمشاعر الجامحة، بل، باختصار، قد مثَّل له صورة الباحث المُنضبط والمكبوت الذي يسعى إلى «توسيع قدرات الإنسان والعالم البشري».

وقد أكَّد سالتر أن سعي نيتشه لقدرات بشرية أرقى لم يقصد فيه هو بأنه على كل البشر تطبيق ما سعى إليه، بل قال بأن سعيه هذا كان يُعبّر عن «مبادئه الإلحادية» الأخلاقية: «أما بالنسبة لنفسه.. فإن نيتشه أراد ببساطة أن يساعد كل من يبحث عن نموذج مثالي لحياته. من خلال الإظهار له كيفية القيام بذلك، وأن متعة نيتشه هي مواجهة وانتقاد النماذج الفردية التي لا تشبه نموذجه.

وهكذا شدَّد سالتر بينما لفت الانتباه إلى انتقادات نيتشه المُتكرّرة ضد الإمبريالية في الثقافة الألمانية؛ على عدم التوافق بين الأخلاق التعددية لنيتشه واستبداد الإمبريالية لألمانيا. وأكَّد سالتر أيضًا على أن نيتشه «قد شعرَ كما لو أنه شخص غريب على كلّ شيء ألماني»، وقال إن الشيء الوحيد التي كان من الممكن أن يكون قد أثرَ فيه على الحرب هو بأنه كان قد شخَّص الأحوال التي كانت السبب في حدوث هذه الحرب.[80] وعلى الرغم من الجهود التي بذلها سالتر لإلقاء النظر على تأثير نيتشه الإيجابي على الأخلاق وفصلها عن التأثير المزعوم بأنه السبب في النزعة العسكرية والإمبريالية الألمانية، إلا إن القليل منهم لم يقتنع بالإمكانيات المُفيدة لفلسفته مثل اللاهوتيين ورجال الدين المسيحيين الذين كانوا يعتمدون في السابق على الفِكر الألماني. فمع الحرب قد تحرك النُقاد المسيحيون بسرعة لتأكيد دوره في زراعة العدوان الألماني كمُساهمين نشطين منذ فترة طويلة في تعليقات ونقد نيتشه الأميركي.. وقبل سنوات قليلة فقط وضعت المجموعة نفسها (الإنسانَ الخارق)، اللاأخلاقي، لنيتشه كرمز «للأزمة الاجتماعية» وصورته على أنّه قائد ملعون وكاذب هدَّد بهدم الإيمان والمودة الحديثين؛ وقد قالوا بأنه أضعف أيضًا الإيمان بإله واحد من خلال إبعاد الألمان عن المجتمع المسيحي وحتى أميركا.. وهذا ما كان قد وحد أميركا وأوروبا الغربية ذات يوم. وقد اندفعوا مرددين شكوى أحد النُقاد

المسيحيين الذي قال بأن فلسفة نيتشه أظهرت أن «الأخلاق البدائية التي خلقتها ألمانيا» قد سخرت من الأعراف المسيحية من ناحية التضامن الإنساني والعمل الخيري وقد استبدلت الحق بالقوّة.[81] وبعد حين بدت النزعة الدنيوية للبروتستانتية الألمانية شيئًا جيدًا للغاية بالنسبة لهم ، حيث رأى اللاهوتيون ورجال الدين الألمان أنفسهم كموظفين في الدولة الألمانية وقاموا بإضافة طابع سياسي للاهوت البروتستانتي بجعله يخدم المهمة العسكرية للأمة.

وقد قال رجال الدين البروتستانت الأميركيون ، الذين انزعجوا من الدعم الواسع النطاق من رجال الدين الألمان للحرب ، بأنه يجب أن يعيدوا تقييم مبادئهم المورثة وأن يعيدوا التفكير باتكالهم على المنح الدراسية الألمانية والتأهيل العسكرية ، وهذا الأمر هو ما ساعد بنشر تفكير نيتشه المعادي للأديان بسهولة. وقد أصبحت الشكاوى السابقة حول التاريخية (1) البروتستانتية الآن ألمانية.

وقد قال النُقاد المسيحيون بأن ما كتبه وليام غريفيث توماس لمكتبة (ساكرا) ، على أنّه «شذوذ أخلاقي ألماني» كان واضحًا قبل الحرب بفترة طويلة.[82] وقد قال كاتب في مجلة «**أتلانتيك**» الشهرية بأن مصير نقد الكِتاب المقدس التاريخي في أوائل القرن التاسع عشر ، ومصير فلسفة نيتشه التي تسعى للسلطة ، ومصير الإمبريالية والنزعة العسكرية الألمانية.. كان واضحًا ، وهذا ما كتبه: «**إن المنطق أمر ضروريّ، فعندما يُدخل قادة حياة الأمة في كل من اللاهوت والفلسفة.. المصلحة الإلهية بكل الشؤون البشرية.. علينا أن نستعمل المنطق فأنه من غير المُحتمل أن يبنوا السلوك البشري المُتغير على الأسس الثابتة والأبدية.**»[83] ومع ذلك ، لم يكن توجيه أصابع الاتهام كافيًا بأن النظرة المعادية لتدخل الروحانية في الشؤون البشرية هي التي أنتجت الإنسان الخارق. وقد كانت ثقافة السياسة العسكرية قد حفَّزت الدراسات الإنجيلية الصارمة والتأهيل العسكري لأجيال ، وقد كانت مثل روما لرجال الدين البروتستانت الأميركيين.

وقد أجبر خيال الإنسان الخارق الألماني الحُرّ اللاهوتيين الليبراليين على أن يعيدوا تقييم علاقتهم بالتطورات في الفِكر الحديث وقد أجبرهم أيضًا ليروا كيف كان الفِكر الحديث نفسه رمزًا «للشذوذ الأخلاقي الألماني.» وأشارَ توماس إلى أنه «من المعروف بأنه لا يوجد موقف نقدي واحد اتخذه الباحثون البريطانيون والأميركيون والكنديون لم يصدر من ألمانيا.»

---

(١) التاريخية: هو مصطلح يطلق على الدراسات التي تتناول دقة أو دلائل تواجد أشخاص أو حدوث أحداث معينة تاريخيًا.

وقد انتبهوا بسرعة إلى الروابط بين فلسفة الطبيعة اللاهوتية ومناهضة نيتشه للأسس. وبسبب هذا قال النُقاد المسيحيون بأن عداء ألمانيا تطلب منهم النظر إلى العواقب الخطيرة لعالم لا روحانية فيه ، وبالتالي قادهم هذا إلى إعادة التفكير في اللاهوت الألماني المتوارث.[84]

ويظهر الميل إلى تفسير الإنسان الخارق باعتباره انعكاسًا للخيال الأخلاقي الألماني بشكل خاص في كتابات العلماء الأميركيين الدارسين في الأكاديمية الألمانية. وقد كان الإحساس بالتناقض حول علاقة الولايات المتحدة طويلة الأمد مع ألمانيا ملموسًا بشكل واضح من قبل الجيل المُتعلم «الذي خلقته ألمانيا.»[85]

وبالنسبة للمُفكرين الاجتماعيين الأميركيين ، كان العدوان الألماني وكأنه نبذ للتقاليد الفكرية والثقافية وتخليًا عنها.. وهذا الأمر كان قد أعجبهم للغاية. ففي التجارة ، التعليم ، نظام الرعاية الاجتماعية ، وفي الاستقلال الذاتي ، كان هذا البلد بمثابة نموذجًا للديمقراطية الاجتماعية لعلماء الاجتماع والمُفكرين الأميركيين. وقد ظهر الجانب الذي بدت فيه الحرب وكأنها خيانة شخصية تنبض: من خلال كتاباتهم.

وكان السؤال الذي أزعج الخبير الاقتصادي ريتشارد تي إلي وعالم النفس غرانفل ستانلي هال.. هو: لماذا **«قد أخطأ شعب عظيم»**. ووفقًا لإيلي ، يرجع ذلك جزئيًا إلى حقيقة أن القانون الألماني «انحرف عن المبادئ الأخلاقية لكانط ، وأصبح متوحشًا بسبب انتشار مذاهب نيتشه وتريتشكي وبسمارك.»[86] وبالمثل ، أوضح هال بأن «تركيز نيتشه على الإرادة» قد حوَّل التزام كانط بالواجب إلى التزام تجاه الذات. وقد وصف نيتشه بأنه دارويني ، وقال بأن الإنسان الخارق كان وحشًا مصنوعًا من «الأنانية المُبالغ فيها» و «القسوة» و «الانغماس بالملذات والشهوات». وقد ناشد الإنسان الخارق «طموجات الشباب» لثقافة يقودها الإحساس بـ «الرعب من الذات المُتدنية» لإثارة القوّة والسلطة بشكل غريزي في النفس.

وفي تفسيرات الحرب من خلال العدسة الجديدة لعلم النفس الحديث ، اقترح هال بأن الحرب هذه تُمثل تحرّرًا يُعالج «التوترات» النفسية والاجتماعية التي نتجت عملية التحضر. وفي اهتمامهم بأمر الحرب كما حدث في علاقتهم مع (الإنسان الخارق) البدائي لنيتشه ، كان الألمان يعانون ساعين للتخلص من «القشرة السطحية للثقافة» وراغبين بتدمير «الأشياء القديمة عرقيًا» كوسيلة للتجديد الأخلاقي والروحي.[87]

وقد كان هناك ، بالفعل ، أكاديميون آخرون تعلموا في ألمانيا ولاحظوا وجود علاقة مُتبادلة بين الإنسان الخارق لنيتشه و «علم الفراسة القومي» لألمانيا. وقال

رالف بارتون بيري ، فيلسوف هارفارد وكاتب السيرة الذاتية لويليام جيمس ، بأنه «لا شك» في أن نيتشه ، «سواء عن قصد أو عن غير قصد» ، قد أثر تأثيرًا عميقًا على الجيل الألماني في زمن الحرب. وقد وصف بيري الإنسان الخارق بأنه الشخص «الذي وصل إلى المكان الذي أراده» وبالتالي قد أستطاع «أن يجلس بهدوء وأن يتأمل عظمته؛ وكان باستطاعته الخروج إلى الشرفة وأن يسمع آراء الجماهير الصاخبة عنه باستخفاف ، دون أن يقلق بشأن استمرار «المعاناة والفشل في العالم».

وقد قال بيري بأن «الإنسان النيتشوي الخارق» قد أصبح رمزًا على «الوعي الذاتي القومي» الألماني ، وبأنه الشخص الذي فسَّر تصرفاته على المسرح العالمي ببساطة «بمبدأ أن يُمثل المرء ذاته القومية.»

ونظرًا لأن «الأخلاق المُطلقة هي شيء خيالي» بالنسبة لنيتشه ، ولم يعتبر بأن هناك «فضائل أساسية مثل العدالة أو الصدق» ، فلم يكن هنالك في مفهوم الإنسان الخارق أيَّ أهمية للقوانين التي كان في الواقع قد اعتبرها بأنها «مجرد قواعد سخيفة فقط ، حيث كان لكل عقيدة قواعد مُعينة مورثة» ، ومثل (الإنسان الخارق) المذكور في «هكذا تكلم زرادشت» الذي لم يعترف بأيَّ معيار أعلى من الذات ، لم تشعر ألمانيا بأيِّ التزام بالخضوع لأحكام القانون الدولي.[88] وفي الواقع ، اعتقد بيري أن الإنسان الخارق يُمثل كيسًا فكريًا للحديثين ذوي التفكير الاجتماعي. وقال بأن الكيس المُغلف حمل كل الازدواجية المتواجدة في فِكر نيتشه ومزجها مع بعضها البعض.

وعلى الرغم من أن نيتشه كان ينتقد نظرية داروين في الانتقاء الطبيعي(1) ، إلا إن بيري لاحظ عنصرًا داروينيًا في وجهة نظر نيتشه حين قال بأن الحياة تتقدم من خلال الصراع والتنافس على السلطة.

وقد قال بأنه في حين أن نيتشه كان قد «فهم جيدًا خسائر الحرب وسخافتها» ، إلا أنه بجَّل واحترم أيضًا السلطة العسكرية مُعتبرًا بأنها بمثابة بلسمًا يُلطف الحياة الحديثة. وعلى الرغم من أن نيتشه قد رأى بأنه يجب على طاقات جماهير المُجتمع بأكملها أن تتوجه نحو الهدف الوحيد المُتمثل في إنشاء الإنسان الخارق ، فقد نظر أيضًا إلى الإنسان الخارق بأنه أشبه بجزيرة منعزلة لا تحترم ولا تهتم بالمجموعة. ومع أن نيتشه كان كوسموبوليتانيًا ، «لا قوميًا» ، سعى إلى «جنس معين من البشر» بدلًا من أن يسعى إلى «عرق أو دولة معينة» ،

---

(1) الانتقاء الطبيعي: هي عملية غير عشوائية ، فيها يزداد أو يقل شيوع الخلات الحيوية في التجمع الأحيائي من جراء التكاثر التمايزي.

فقد قال بيري بأن إيمانه بالسيادة الذاتية غير المحدودة للعنصر الأخلاقي هي ما عزّزت التحيُّز القومي «المُبالغ فيه والمُتغطرس» في ألمانيا .[89]

وعلى الرغم من التناقضات في فِكر نيتشه ، إلا إن بيري أصرَّ على أنَّ نيتشه يستحق الإعجاب. وأكَّد أنّه في الوقت الذي استخدمت فيه ألمانيا أفكار (الإنسان الخارق) المُتناقضة على المنصة العالمية ، قد أثبتت أنه بإمكان حياة نيتشه أن تكون دليلًا قيمًا للسلوك. وفي سعيه لإنقاذ الفيلسوف من الفلسفة ، ادعى بيري أنه «لا يوجد دليل أفضل يثبت ضعف السوبرمان أكثر من التناقض الظاهر بين السوبرمان ونيتشه نفسه». وهذا ما قاله: «**نحن نشعر به، نحن الذين ننتمي إلى أخلاق القطيع، وليكون واحدًا منا في هذا.. قد أدرك معنى المشقة والفشل، ولكن ليكون أفضل من معظمنا فقد ألقى بنفسه بعيدًا مُتجردًا من كل شيء وغير مُهتمًا بشيء.**»

وفي حين أن الإنسان الخارق كان مُتنمرًا داروينيًا عبَّر عن «كماله الذاتي» في هيمنته على الآخرين ، فإن التزام نيتشه في البحث الأخلاقي لمواجهة المصاعب الشخصية القاسية قد قدم نموذجًا للحياة الأخلاقية من خلال (الإنسان الخارق) ، في عالم مُنغمس بالشكوك.[90]

وبينما كشفت تعليقات جيل «خلقته في ألمانيا» ، (جيل درس في ألمانيا) ، عن إحساس جماعي بالدهشة والفزع والحيرة من سلوك ألمانيا في زمن الحرب ، كان هناك أولئك الذين اعتقدوا بأنه لا يزال يتعين على الأميركيين تعلّم الكثير من «طريقة التفكير الألمانية». ونظرًا لإدراك الخبير الاقتصادي سيمون نيلسون باتن بأن الحرب أفسدت صورة الولايات المتحدة للحياة السياسية الألمانية ، قد سعى إلى إنقاذ نموذج دولة الرفاهية الألماني ، الذي كان يعتقد أنه لا يزال جديرًا بالاقتداء به. وعلى النقيض من وجهة نظر (الإنسان الخارق) الألماني كقوّة اجتماعية مُتفككة ، قدم باتن رؤية مقابلة أسماها بـ «العرق الخارق» ، وهي رؤية عكست مفهوم الآلية ، والكفاءة ، والأخلاق الاجتماعية الألمانية.[91]

فوفقًا لباتين فإن مفهوم (الإنسان الخارق) ، الذي فُهم بشكل صحيح ، يُمثل جسرًا بين المفهوم الأميركي للحرية والاهتمام الألماني للتنظيم الاجتماعي. وقال بأنه بينما كان العقل الأنجلو أميركي قد تصوَّر الحُرية على أنها تحرُّر سياسي من الطغاة والاستغلال ، فإن المفهوم الألماني للحرية كان ثقافيًا لا سياسيًا ، سعى إلى «الإطاحة بالعقائد الدينية ، والخرافات القديمة ، والغطرسة الاجتماعية ، لتقاليد الآداب والأخلاق التقليدية». وفي حين كانت الحُرية للعقل الأنجلو أميركي مفهومًا سياسيًا «لا مضمون وهدف له سوى التحرُّر من السيطرة» ، فإن الألمان وازنوا بين مراعاتهم للحُرية الفكرية واحترامهم للتقدم الاجتماعي.

وفي تقدير باتن، كان لدى الثقافتين الكثير لتعلمه من بعضهما البعض. فمن خلال الموازنة بين التقدير الألماني للآلية وبين الحُب الأميركي للحرية، قد كان بإمكان كلا الثقافتين أن تساعدا، معًا، في خلق نوع اجتماعي أعلى من «الفرداني القديم.»

وعلى الرغم من «حرصه على التفوق الشخصي»، إلا أن باتن توقع أن هذا «الاندماج الآيدبولوجي الألماني - الأميركي» (1) سوف يتصاعد من خلال الاستناد على الولاء الجماعي، وسوف يصل إلى غاياته من خلال المساعدة المُتبادلة والتعاون الاجتماعي.»

ووفقًا لباتن، فإن المسار بين المفهوم الألماني والمفهوم الأميركي للحُرية يُمثل «الطريق من الإنسان الخارق العنيف إلى البشرية الخارقة، وعلى هذا المسار سوف تتلاشى جميع الأجناس.»[92]

كما سعى الراديكاليون السياسيون الذين لطالما نظروا إلى الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا على أنها منارة لجميع المجتمعات الصناعية من أجل الدفاع عن نيتشه من التفسير السائد لفلسفته باعتبارها الفكرة المُنشطة التي تحفز أهداف الحرب في ألمانيا.[93]

وفي إستخدامه لنموذج (الإنسان الخارق) المثالي لنموذجه للعامل الاشتراكي في العالم، ناقش الكاتب والمُحرّر الراديكالي في مجلة «الجماهير»، ماكس إيستمان، بأن أفضل تصوّر للإنسان الخارق هو تصوّره بأنه مثال كوسموبوليتاني، وعضو في «المجتمع الفائق» الذي وحّد العمال من جميع الدول.

وفي العام 1914، شعر إيستمان أنه كان من المهم وبشكل خاص أن نفهم «ما علمه لنا نيتشه حقًا» فما علمنا إياه لم يكن كيف يسير المرء على دقات طبول الحرب، بل لماذا يجب على المرء أن يكون «كارهًا كبيرًا للقومية.»[94] ومثل بيري، أكّد إيستمان أن نيتشه كان كوسموبوليتانيًا أحب العظمة البشرية بشكل عام، ولكن لم يحدد بأنه أحب العظمة البشرية الخاصة ببلد أو ثقافة معينة. ووفقًا لإيستمان، لم يكن ينتمي نيتشه للدولة، التي اعتبرها أكثر بقليل من «وحدة ولاء مُصطنعة». وبدلًا من ذلك، أثبتت أفكار نيتشه أنها نقد جاء في الوقت المناسب لـ «القومية التي تشبه في أفعالها أفعال الأبقار (أيَّ الأغبياء)» التي تحرك الأمم المتحدة. وفي جهده لدمج «التقديس الشعري الكوسموبوليتاني للبشر الأقوياء» لنيتشه مع رؤيته الاشتراكية، استخدم إيستمان دعوة نيتشه إلى

(١) الأيديولوجيا السياسية: التي تؤمن بها الفئات الاجتماعية المختلفة في المجتمع، قد تتضارب مع بعضها، أو تتسم بالأسلوب الإصلاحي أو الثوري، الذي يهدف إلى تغيير واقع المجتمع وظروفه.

أرستقراطية ممزوجة بالذكاء والانضباط الذاتي و «التضحية الأبدية من أجل الأجيال القادمة» في رؤيته لمجتمع حديث لا تتواجد فيه إلا القوّة والجدارة، بدلًا من وجود الثروة الوراثية والقوّة الموحدة. وبإصراره على أن الإنسان كان نموذجًا يُقاتل من أجل «مصلحة الحقيقة والأفكار» بدلًا من أن يكون منصة وطنية محدودة، سعى إيستمان إلى استبدال النموذج الإمبريالي الألماني برؤية نيتشه الكوسموبوليتية للتميُّز والتفوق البشري.[95] وقد وافق آخرون إيستمان الرأي في تقييمه بأن (الإنسان الخارق) لنيتشه لم يكن سببًا للوضع الاجتماعي الراهن ولا للأزمة السياسية التي تلوح في الأفق على أوروبا والولايات المتحدة.

وفي مقالته خلال العام 1916 عن «**لاهوت النزعة العسكرية**»، بيّن المُبشر الإنجيلي واشنطن غلادين بأن فلسفة نيتشه قد اتُهمت خطأً بتحريض وجهة نظر ألمانيا عن الدولة باعتبارها «كائنًا أعلى» لا يعترف بحدود لرؤيتها الإمبريالية باستثناء حدود قوتها الخاصة.[96]

ونقلًا عن كِتاب «إنسان مفرط في إنسانيته»، أشارَ غلادين إلى أن نيتشه نفسه الشخص الذي جادل بأن «أعلى تطور في الذكاء والنظام العسكري» سيتم الوصول إليه عندما تعلن الأمة «بمحض اختيارها» وتقول: «**سوف نكسر سيوفنا، وسوف ندمر نظامنا العسكري بالكامل**»، (بعدما أن تم الدفاع عنا بقوّة). مُضيفًا إلى أن التجرد من الإحساس بالسمو والتعالي - هو الوسيلة نحو السلام الحقيقي.

وقد أكَّد غلادين أن نيتشه كان سيُفهم بشكل أفضل على أنه عالم نفس يُحلّل الحالة النفسية والطبيعة العامة للنزعة العسكرية فقد أدرك أن الدول تبني جيوشًا تحت رعاية الدفاع الوطني ككذبة لحماية «رغبتهم وشهوتهم الحقيقية للغزو». مُقترحًا أن قوّة نيتشه تُشير إلى سيادة الذات، قال غلادين بأن «عقيدة» نيتشه أوضحت الدافع المسيحي لـ «الجوهر الحقيقي لـ «الاستعداد لمواجهة الحرب الروحية. ومتحديًا وجهة نظر نيتشه باعتباره العقل المُدبر للإمبريالية الألمانية، أكّد غلادين بدلًا من ذلك قائلًا: «ألم نجد شاؤول (1) بين الأنبياء؟»[97]

وعلى الرغم من أن نظرة غلادين إلى نيتشه كنبي عبري لم تكن غريبة بالنسبة للبروتستانت الليبراليين، إلا أنها فيما بعد الحرب تعارضت مع التصورات المُتزايدة عنه باعتباره نبيًا يُمجد الأنانية الألمانية والبدائية والحرب. ومع ذلك، فقد جسَّدت ميول القُرّاء لفهم الفيلسوف بعبارات مألوفة للخيال

(١) شاؤول: كان أول ملك لبني إسرائيل وأحد شخصيات العهد القديم، وهو من سبط بنيامين، اختاره النبي صموئيل بأمر من الله بعد أن طلب منه بنو إسرائيل ملكاً يقودهم في الحرب.

الأخلاقي الأميركي. وإن تحوّل نيتشه من أرستقراطي بولندي ، إلى يسوع في العصر الحديث ، وإلى إمبريالي دموي وصلب.. يشهد على الطرق الإبداعية التي قام المُفسرون الأميركيون من خلالها بترسيخ الإنسان الخارق في التفكير والمخيلة الأميركيين.

وهكذا ، في حين أن التكهنات في زمن الحرب حول طابع نيتشه الألماني كان لها تأثير مُباشر في ترسيخه كمُفكر ألماني في العقل الأميركي ، فقد أظهروا كيف استخدم المُفسرون الأميركيون نيتشه بجعله مُهمًا بشكل حاسم وأساسيّ في توضح مشاكل الفِكر والأخلاق الحديثين.

- **لكل فرد إنسان خارق خاص به**

في ظهيرة يوم 21 مايو عام 1924 ، أخذ طالبان من جامعة شيكاغو ، ناثان فرودينتال ليوبولد الأبن وريتشارد ألبرت لوب ، إزميلًا [(1)] ، ومذكرة فدية ، وصورة نيتشه في مخيلتهما الخاصة ، واستخدما سيارة مُستأجرة من طراز ويلز نايت ، وقد أخذوا بوبي فرانكس البالغ من العمر أربعة عشر عامًا بشكل عشوائي ، وقتلاه بوحشية وبعد ذلك قاما بنزع وإخفاء ملابسه وتخلصا من جثته العارية في المستنقع.

وقد أوضح محامي الدفاع عنهم ، كلارنس دارو ، في وقتٍ لاحق أن دافعهم لم يكن «المال ، ولا الحقد؛ ولا الكراهية. قتلوه لأنهم قد يقتلوا عنكبوتًا أو ذبابة ، من أجل التجربة.»[98]

وقد تناولت الأخبار الوطنية القصة على الفور ، ونشرت اعترافات الأولاد ، وقد وضعوا قصتهم في الصفحة الأولى من العناوين كما أنهم نبشوا على كلّ شيء يخصهم.. من خلفيتهم الغنية ، وعائلتهم اليهودية ، ومعدل ذكاءهم المُرتفع ، وتطورهم الأخلاقي المنخفض.

وسارع الخبراء من العلماء ، بمن في ذلك علماء الجريمة للتعليق على الأدلة الجنائية ، والأطباء النفسيين الذين اعتمدوا على نظريات فرويدية جديدة بالإضافة إلى أفكار قديمة على أسلوب لمبروزو [(2)] حول الإجرام.

وقد عرضت صحيفة شيكاغو تريبيون رسوم تخطيطية «علمية» كشفت عن طريقة تفكيرهم ، وشخّصت الأساس الجوهري لمشاكلهم: «تقشير جلد شفتهم

---

(١) الإزميل: هو أداة معدنية (مصنوعة عادة من الحديد) ذات طرف مدبب تستخدم لاختراق ، أو تكسير الخشب ، أو الباطون ، أو مواد صلبة أخرى.

(٢) سيزار لمبروزو: طبيب إيطالي شهير وعالم جريمة. يرجع له الفضل في نشأة المدارس التكوينية وأطلق البعض عليها اسم في نظريات تفسير السلوك الإجرامي.

بطريقة شبقية»، «غرورهم المُفرط»، «حبهم الكبير للجنس»، وانحرافاتهم الجنسية، وميولهم تجاه الأولاد، الموجودة في تقارير الأطباء النفسيين لكنها لم تصلح للنشر.[99] وقد تناولت الصحافة الدينية القصة، حيث ألقى النُقّاد مثل بيلي سنداي اللوم على الجريمة على «العقول السابقة لأوانها، والكُتب الشريرة، والتفكير الكافر»، بينما أكّد تقييم ويليام جيننغز على المخاطر الأخلاقية للأفكار الحداثية.[100] لكن كل الحجج حول سبب قتل هؤلاء الأولاد لبوبي تعود إلى سبب مشترك: وهو لأنهم اعتقدوا أنهم كانوا رجال نيتشه الخارقين. وقد كان لدى المحامي دارو عقل يشبه تفكيره تفكير «هوديني [1]».

لكنه اعتقد بأنه لن يستطيع إبعاد نيتشه عن سمعته العامة المُتضررة بعد الحرب العالمية الأولى أو إقناع قاضي المحاكمة بقيمة نيتشه (على الرغم من أنه كان هو نفسه قارئًا مُتعطشًا لنيتشه). لكن وظيفته لم تكن الدفاع عن نيتشه، بل كانت بأن يحاول إنقاذ موكليه من عقوبة الإعدام، لأنه قدم إقرارًا بالذنب نيابة عنهم. لذلك عمل دارو بإبداع ضمن النطاق المحدود المتاح له وهذا بعض مما قاله:

"حضرة القاضي، لقد قرأت تقريبًا كل ما كتبه نيتشه على الإطلاق. كان رجلًا ذا عقل رائع. كان الفيلسوف الأكثر أصالة في القرن الماضي.. وقد كُتب عنه عدد من الكتب يفوق ما كُتب عن باقي الفلاسفة منذ مئة عام. تحدث عنه الكثير من أساتذة الجامعات. وبطريقة ما وصل إلى عدد أكبر من الناس، وما زال فيلسوفًا يمكننا أن نطلق على فلسفته بأنها مذهب فكري. وقد اعتقد نيتشه أنه في وقت ما سوف يولد الرجل الخارق، فقد كان التطور يعمل تجاه صنعه. وكتب كتابًا بعنوان «ما وراء الخير والشر»، والذي كان بمثابة نقد لجميع القواعد الأخلاقية كما يفهمها العالم؛ كان بمثابة رسالة تنص على أن الرجل الذكي يفوق الخير والشر؛ وأن قوانين الخير وقوانين الشر لا تنطبق على من يتبع نهج السوبرمان.»

خلال دفاعه الحماسي الذي دام اثنتي عشرة ساعة، اتخذ دارو عددًا من الاستطرادات حول نيتشه، مُسلطًا الضوء على شعبيته في جميع أنحاء العالم.. مُوضحًا أن الفيلسوف نفسه ربما كان ضحية لأفكاره الخاصة، حيث مات مجنونًا.

كان دارو يأمل في توزيع بعض اللوم على دور النشر الكبرى التي طبعت أعمال نيتشه والمكتبات التي وزعتها. حتى إنه أشارَ إلى أن جامعة شيكاغو كانت

---

(١) هاري هوديني: أستاذ في فن الوهم، ممثل ومخرج أفلام هنغاري أمريكي. يعتبر من أكبر الأسماء في فن الإيحاء والتخلص من القيود.

مسؤولة جزئيًا ، لأنه كان هناك اتصال بين الأولاد وفلسفة نيتشه. لكن على الرغم من طول الحوار في المحاكمة ، والأجزاء العديدة المُخصصة للتكلّم عن نيتشه ، إلا إنه لم يشرح فلسفته ، باستثناء بعض الملاحظات العامة. وبالمثل ، لم يشرح فكرة نيتشه عن الإنسان الخارق ، المفهوم الذي كان محور الجدل. وقد وصف دارو الإنسان الخارق بلطف وقال بأنه «نظرية ، حلم ، ورؤية» لشخص أعلى يتجاوز القواعد الأخلاقية التقليدية. ولكن في كل جهود دارو لإظهار الأولاد كضحايا لفلسفة نيتشه ، وللإشارة إلى أنها «دمرت» حياتهم ، قال بأن خطأهم البريء كان هو الاعتقاد بأنهم كانوا يمثلون ما يدور في ذهن نيتشه. وهذا ما قاله: «**ناثان ليوبولد لم يكن الفتى الوحيد الذي قرأ لنيتشه. لكنه قد يكون الشخص الوحيد الذي تأثر بالطريقة التي تأثر بها**».[101] وعلى الرغم من أنه قال: «**بأنهم ضحايا، إلا إنهم كانوا حقًا كذلك لأنهم عندما قرأوا نيتشه، لم يسعهم إلا التفكير في أنهم كانوا يقرؤون أنفسهم**». وكان دارو على الوشك الوصول لشيء ما. وبالنسبة للأميركيين في أوائل القرن العشرين ، كانت رؤية الإنسان الخارق ضبابية ، لكنها كانت رؤية استخدموها ليروا بوضوح مشاكلهم وإمكانياتهم عندما كانوا في طريقهم للتصالح مع أميركا الحديثة.

وقد كان تعريف (الإنسان الخارق) وانتشاره في السنوات التي سبقت الحرب العالمية الأولى وأثنائها الطريق للمسيرة الناجحة لصورة نيتشه البطولية عن الذات في القرن التالي. تمامًا مثلما تحدى مفهوم الحدود الوطنية واللغوية ، قد عَبَرَ الإنسان الخارق أيضًا حدود الفكر التي فصلت الأميركيين من مختلف المصالح الفكرية والالتزامات الأخلاقية والحساسيات السياسية.

وقد كان الاهتمام بـ(الإنسان الخارق) يسير بشكل فوضوي على طول النطاق السياسي ، وقد اُستخدم بالتناوب كمصطلح للسخرية والمودة؛ وأصبح تفسيرًا انفعاليًا عن الذات الأميركية الحديثة.. وقد كان من الممكن استخدامه إما في تأديب أو معاقبة كل شيء.. من الدين إلى الإلحاد ، من التقدمية السياسية إلى الشعبوية الثقافية ، ومن الرأسمالية إلى الاشتراكية. وغير أن الجديد في سنوات الحرب كان الطريقة التي هدم بها المُفسرون بشكل فعال الجوانب المُدمرة وأعادوا بناء رؤية نيتشه الأخلاقية كما تم التعبير عنها في مثله الأعلى.. (الإنسان الخارق). وكان رويس قد قال بأن معنى (الإنسان الخارق) لنيتشه لا يمكن الكشف عنه إلا بعد أن يجمع المرء بين ذرائعيته ونزعته الفردية. وبالمثل ، قال بابيت ومور بأن الإنسان الخارق قد دمج طبيعة نيتشه وميوله للمذهب الرومانسي مع سعيه للحصول على السلطة. على الرغم من أن رويس قد رأى الوعود التي قدمها نيتشه لتحدي المؤسسات في حين أن اتباع مذهب الإنسانية الجدد لم

يروا سوى المخاطر ، إلا إن الجميع انتبه إلى العلاقة الجدلية [1] بين الأبعاد التفكيكية والتجديدية في فكره. وقد اكتشفوا في الإنسان الخارق لنيتشه تعبيرًا عن قوّة مثله الأعلى وصورة تكشف عن رغبته المُستمرة بالوصول إلى مفاهيم في عالم لا أسس له.

ومع بداية الحرب العالمية الأولى ، تلاشت صورة (الإنسان الخارق) عن الأنظار كمثال يُشجع على الحرب. فبدلًا من النظر إلى أن المصطلح يُمثل تعبيرًا عن رغبة نيتشه في وضع مفاهيم في عالم خالٍ من المطلق ، بدأ النُقاد في تقييم (الإنسان الخارق) على أنه قطعة أثرية من فلسفة نيتشه.. قطعة تُمثل السلطة فقط. وكان قد قام مفسرو زمن الحرب بتعميم مفهوم (الإنسان الخارق) باعتباره نموذجًا مثاليًا للسيادة من دون أن يحافظوا على التوازن في فكرة نيتشه عن الحقيقة والمعنى في عالم مُتغير. وبُمجرد أن استطاع النُقاد أن يناقشوا «الإنسان الخارق» و «البشرية الخارقة» و «المُجتمع الخارق» ، من دون أن يربطوا مناقشتهم بالفلسفة التي أنتجت هذا المفهوم ، أثبت (الإنسان الخارق) بأنه مفهوم قادر على استيعاب أيَّ شكل وعدد من وجهات النظر الأخلاقية المُتنافسة. وبعدما أصبح نيتشه مُفكرًا لديه إجابات ، ولكن بدون أسئلة ، وأصبحت فلسفته تقديسًا للقوّة لا شهادة على الحاجة إلى العجائب البشرية ، بات انتشار وتطبيق الإنسان الخارق في الحياة الفكرية والثقافية الأميركية قيد التنفيذ بنجاح.



(١) الجدلية أو ديالكتيك: في الفلسفة الكلاسيكية ، الديالكتيك هو الجدل أو المحاورة: تبادل الحجج والجدال بين طرفين دفاعًا عن وجهة نظر معينة ، ويكون ذلك تحت لواء المنطق.

الفصل الرابع
نيتشه مربيًا

«يكشف لك مربوك الحقيقيون ومعلموك التكوينيون أن المعنى الحقيقي والأصلي، والأشياء الأساسية لطبيعتك، هي شيء غير قادر تمامًا على أن يتم تكوينه أو تعليمه وصقله... فبإمكان معلموك أن يكونوا مُحررين لك فقط».

فريدريك نيتشه ، «شوبنهاور مربيًا (1874)» ، في تأملات قبل الأوان

«قد نطلق على أنفسنا... «الأرواح الحرة»، لأننا نشعر بالجاذبية نحو الحرية باعتبارها أقوى دافع ومحرك لأرواحنا، فنحن على عكس العقول المُقيدة وذات الجذور الفكرية الراسخة، نرى نموذجنا المثالي تقريبًا في الترحال الفكري.»

فريدريك نيتشه ، «إنسان مفرط في إنسانيته»(1878)

عبَّر الروائي والمُحاضر الشهير جون كوبر بويس عن المشاعر التي شاركها جيل من أوائل الراديكاليين الأدبيين الأميركيين والمُصلحين السياسيين في أوائل القرن العشرين ، وهكذا وصف علاقته العاطفية المُستمرة مع فريدريك نيتشه: **«لا أستطيع رؤية مجلد نيتشه في أيِّ رف دون أن أتصفحه، ولا أستطيع فتحه دون الشعور، تمامًا كما شعرت في البداية.. بالسُكر الفتاك»**[1] وقد فضلت إيزادورا دنكان تصوير شعورها بقراءتها لنيتشه بأنه أكثر من مجرد سُكر . وشبهت قراءتها الأولى للفيلسوف الألماني في القرن التاسع عشر ببهجة الجسد الشبق.. فقد قالت إن «إغراء فلسفة نيتشه أذهلني».[2] وقد وصف آخرون تجربتهم مع فلسفة نيتشه بمصطلحات روحية.

وكانا جاك لندن وأوجين أونيل اثنين من الكثيرين الذين أشاروا إلى نيتشه على أنه «المسيح» ووصفا كِتاب هكذا تكلم زرادشت على أنه «الكتاب المقدس». وكان هنالك في جميع المقالات والرسائل والسير الذاتية للعديد من الكُتّاب الشباب الذين بلغوا سن الرشد في العقود الأولى من القرن العشرين ، مكتبة افتراضية مليئة بصور نيتشه الذهنية وفكره.

وقد تم وصفه بالنبي والشهيد ، وصوّرت فلسفته على أنها مسُكر فكريّ ، وإكسير عاطفي ، وخاطف روحي ، فضلًا عنها أنها تُعطي للقارئ الشعور بالمرح

فوق الحشائش. وعلى الرغم من أن التعابير المجازية لنيتشه والكتابات المكتوبة كانت متنوعة ونابضة بالحياة ومختلفة مثل مؤلفيها ، إلا إن أفكارها كانت تمتد على جميع الأنحاء. وقد وصفوا تجربتهم مع نيتشه بعبارات حميمة للغاية. ففي الواقع ، قد اعترف العديد منهم بأنهم شعروا كما لو أن نيتشه قد كتب فلسفته بشكل واضح لهم. ونظرًا إلى هذا الحماس ، لدينا سبب وجيه للشك في ادعاء هنري ماي ، بأن انتشار نيتشه في أميركا كان له تأثير ضئيل على المُفكرين الراديكاليين الذين نشأوا في الولايات المتحدة قبل الحرب. وكما قال ماي في دراسته للماجستير عن التمرد الثقافي في أوائل القرن العشرين ، بعنوان «نهاية السذاجة الأميركية» ، أُستخدم نيتشه في المقام الأول كـ «صدمة فعالة» . ولكن بشكل عام كان «مثله الأعلى الألماني [الإنسان الخارق]» وحسه «المأساوي» شيئًا غريبًا جدًا «وهذه الغرابة جعلته من غير المُتوقع أن تنتشر فلسفته بنجاح من قبل المُتمردين الأميركيين.[3] وقد استنتج بأن الاتحاد الكونفدرالي (1) الضعيف للمُتمردين «الساذجين» الذين كانوا مُنغمسين في المجلات «الصغيرة» في ذلك الوقت كانوا يميلون - على الرغم من عدم انتمائهم بالكامل - إلى حس نيتشه الأرستقراطي ورغبته بتحطيم الأيقونات المُظلمة في فكرهم ، وقد استمر هذا التقدير والميول.[4]

وعندما يستعرض المرء دراسته عن ازدياد الحب والتودد لنيتشه من قبل الكُتّاب الشباب الذين ساهموا في «نهضة شيكاغو»؛ والذين شاركوا في حركة «الأفكار والعشاق» في مؤسسة مابل دودج لوهان 23 فيفث أفينيو؛ والذين جمعوا معًا مصادرهم المحدودة في كثير من الأحيان لإطلاق مجلات تجريبية «صغيرة» مثل «مجلة الجماهير» و «مجلة الفنون السبعة» و «مجلة الجمهورية الجديدة»؛ والذين أمضوا الصيف في العمل والتسلية معًا في ولاية ماساتشوستس كأعضاء في المنظمة المسرحية «بروفانس تاون». (2) فمن السهل أن نرى لماذا نظر ماي إلى اهتمام الراديكاليين بنيتشه.. ووصف علاقتهم به بأنها علاقة انفعالية وعاطفية ، ولكنها في نهاية المطاف كانت علاقة غير جوهرية وضعيفة.[5] وإذ كان جزءًا من مهمة المؤرخ الفكري هو استعادة التجربة الحية للأشخاص التاريخيين ، ومحاولة استعادة لا فقط ما اعتقدوه ، بل أيضًا ما شعروا به حيال

---

(١) الاتحاد الكونفدرالي: هو رابطة أعضاؤها دول مستقلة ذات سيادة والتي تفوض بموجب اتفاق مسبق بعض الصلاحيات لهيئة أو هيئات مشتركة لتنسيق سياساتها في عدد من المجالات وذلك دون أن يشكل هذا التجمع دولة أو كيانا وإلا أصبح شكلا آخرا يسمى بالفدرالية.

(٢) بروفانس تاون: منظمة مسرحية بدأت في عام ١٩١٥ في ، تأسست من قبل مجموعة من الكتاب والفنانين غير المسرحيين الذين كان هدفهم المشترك هو إنتاج أعمال جديدة وتجريبية.

أفكار مُعينة، فربما يجب أن نبدأ بأخذ كلام هؤلاء الكُتّاب الشباب في عين الاعتبار. ففي رواياتهم، ومقالاتهم النقدية، ومسرحياتهم، ومذكراتهم، قد وثقوا بالتفصيل الدقيق قراءتهم الأولى و «علاقاتهم» المُستمرة مع أفكار نيتشه. فإذ كانوا قد شعروا، كما قالوا..: إن نيتشه كان يتحدث إليهم شخصيًا، فهذا يعني أننا سنحصل على فهم أفضل لعالمهم العقلي والأخلاقي إذ استمعنا بالفعل إلى ما يقولونه. فإن مراجعهم لصور نيتشه الذهنية وأفكاره توفر لنا فرصة أفضل لفهم رؤيتهم للمُجتمع الذي يرغب الأفراد المُتحرّرين بالوصول إليه، وفرصة لفهم مفهومهم لأدوارهم كمثقفين لتعزيز هذا المُجتمع. وقد أظهرت فلسفة نيتشه سيطرة شديدة على الراديكاليين الأدبيين في أوائل القرن العشرين - من كُتاب ومصلحون، فنانون ونقاد ثقافيون - حيث كلهم سعوا إلى الوصول لحل مع مشاكل الحياة الأميركية الحديثة. وقد زوَّدتهم نقاشاته عن الطابع التفسيري والمؤقت للمعرفة والمعتقدات البشرية بنهج لدراسة المبادئ والمفاهيم الثقافية والسياسية في أميركا. وقدمت لهم كتاباته للثقافة الغربية التي تتأرجح على أسس فكرية وأخلاقية متزعزعة ومهزوزة؛ صورة عكست انطباعاتهم عن أميركا الحديثة التي لم يعد من الممكن أن يتم سندها بالأصول الأخلاقية والثقافية الموروثة.

وشجعهم نيتشه في تمردهم وثورتهم ضد الإحساس الخانق بالالتزام بالأعراف، والافتقار النفسي للمسيحية القاسية، والمثل الأعلى المُتصنع لنظرية الديمقراطية في أواخر القرن التاسع عشر. وقد علمهم أن معركتهم مع مبادئهم الموروثة لم تكن ثورة الأجيال للأبناء ضد الآباء، أو النساء العصريات ضد نموذج الأمومة، بل بالأحرى كانت معركة بمثابة إعادة تقييم كامل للمُطلقات الأخلاقية الضعيفة فكريًا والقوية ثقافيًا، والتي تجاوزت فترة بقائها في أميركا الحديثة. وفي تقييمه لإرادة القوّة الكامنة وراء المعرفة والمعتقدات البشرية، ونقده الوحشي العنيف للدوافع التي تضعف شخصية الفرد في الزهد المسيحي، وهجومه على «أخلاق العبيد» للمساواة الديمقراطية، قد قدم نيتشه للمتطرفين طريقة وأسلوب لينتقدوا فيها الحياة الأميركية التي اعتقدوا بأنها لم تفِ بوعدها الديمقراطي.

وبينما استخدم الراديكاليون الشباب معاداة نيتشه للأسس في اعتداءاتهم على ما اعتبروه نظرة برجوازية بالية للعالم، قد فهموا أيضًا أن هدم الأصنام الزائفة لم يكن نهاية اللعبة للعقل الجاد.. فهنالك المزيد بانتظارهم. وقد تعلموا من نيتشه أن أنقاض الماضي المُنهار كانت أرضًا خصبة للبناء من جديد، ولكنها لم توفر ملاذًا للروح الحُرة الحديثة. فلم يكن كسر الأصنام القديمة بيد واحدة

أفكار مُعينة ، فربما يجب أن نبدأ بأخذ كلام هؤلاء الكُتّاب الشباب في عين الاعتبار. ففي رواياتهم ، ومقالاتهم النقدية ، ومسرحياتهم ، ومذكراتهم ، قد وثقوا بالتفصيل الدقيق قراءتهم الأولى و «علاقاتهم» المُستمرة مع أفكار نيتشه. فإذ كانوا قد شعروا ، كما قالوا..: إن نيتشه كان يتحدث إليهم شخصيًا ، فهذا يعني أننا سنحصل على فهم أفضل لعالمهم العقلي والأخلاقي إذ استمعنا بالفعل إلى ما يقولونه. فإن مراجعهم لصور نيتشه الذهنية وأفكاره توفر لنا فرصة أفضل لفهم رؤيتهم للمُجتمع الذي يرغب الأفراد المُتحرّرين بالوصول إليه ، وفرصة لفهم مفهومهم لأدوارهم كمثقفين لتعزيز هذا المُجتمع. وقد أظهرت فلسفة نيتشه سيطرة شديدة على الراديكاليين الأدبيين في أوائل القرن العشرين – من كُتاب ومصلحون ، فنانون ونقاد ثقافيون – حيث كلهم سعوا إلى الوصول لحل مع مشاكل الحياة الأميركية الحديثة. وقد زوّدتهم نقاشاته عن الطابع التفسيري والمؤقت للمعرفة والمعتقدات البشرية بنهج لدراسة المبادئ والمفاهيم الثقافية والسياسية في أميركا. وقدمت لهم كتاباته للثقافة الغربية التي تتأرجح على أسس فكرية وأخلاقية متزعزعة ومهزوزة؛ صورة عكست انطباعاتهم عن أميركا الحديثة التي لم يعد من الممكن أن يتم سندها بالأصول الأخلاقية والثقافية الموروثة.

وشجعهم نيتشه في تمردهم وثورتهم ضد الإحساس الخانق بالالتزام بالأعراف ، والافتقار النفسي للمسيحية القاسية ، والمثل الأعلى المُتصنع لنظرية الديمقراطية في أواخر القرن التاسع عشر. وقد علمهم أن معركتهم مع مبادئهم الموروثة لم تكن ثورة الأجيال للأبناء ضد الآباء ، أو النساء العصريات ضد نموذج الأمومة ، بل بالأحرى كانت معركة بمثابة إعادة تقييم كامل للمُطلقات الأخلاقية الضعيفة فكريًا والقوية ثقافيًا ، والتي تجاوزت فترة بقائها في أميركا الحديثة. وفي تقييمه لإرادة القوّة الكامنة وراء المعرفة والمعتقدات البشرية ، ونقده الوحشي العنيف للدوافع التي تضعف شخصية الفرد في الزهد المسيحي ، وهجومه على «أخلاق العبيد» للمساواة الديمقراطية ، قد قدم نيتشه للمتطرفين طريقة وأسلوب لينتقدوا فيها الحياة الأميركية التي اعتقدوا بأنها لم تفِ بوعدها الديمقراطي.

وبينما استخدم الراديكاليون الشباب معاداة نيتشه للأسس في اعتداءاتهم على ما اعتبروه نظرة برجوازية بالية للعالم ، قد فهموا أيضًا أن هدم الأصنام الزائفة لم يكن نهاية اللعبة للعقل الجاد.. فهنالك المزيد بانتظارهم. وقد تعلموا من نيتشه أن أنقاض الماضي المُنهار كانت أرضًا خصبة للبناء من جديد ، ولكنها لم توفر ملاذًا للروح الحُرة الحديثة. فلم يكن كسر الأصنام القديمة بيد واحدة

وإعادة تكوينها مرة أخرى بشكل مُضطرب وسريع إجابة أيضًا لرغباتهم ، فقد كانت مهمة المُفكر الحديث بدلًا من ذلك الموازنة ما بين التفكيك للمعتقدات القديمة والتجديد لبناء مُعتقدات تُناسب الواقع؛ لتطبيق أحماض الفِكر على المعتقدات المُنهكة أثناء استخدام الخيال الخصب لتكوين المثل الأعلى الذي يُحيي الروح.

وقدم نيتشه في «العلم المرح» لهؤلاء المُفكرين الطموحين ، نوعًا جديدًا من الفلسفة النقدية التي توازن ما بين التحليل المُفصل الدقيق والإبداع الحسي. وبالمثل ، ففي أقوال نيتشه ، ومقالاته الموسعة ، وشعره المُنظم ، شهدوا نوعًا جديدًا من الكتابة التي مزجت بين الفلسفية والفن ، بين علم الاجتماع والنبوءة ، وما بين ضربة فكرية قاسية ولمسة أدبية خفيفة وناعمة. وقد أصبحت فلسفة نيتشه ، بالنسبة لهم ، نموذجًا للأفكار لكل من التعبير الذاتي الأدبي والفعالية الاجتماعية.

وقد قرأ الكُتّاب والمصلحون الشباب أعمال نيتشه من خلال مجموعة متنوعة من العدسات الثقافية والاقتصادية والسياسية. ووجد الكُتّاب المسرحيون والروائيون والشعراء مثل جورج كرام كوك وأبتون سنكلير وجبران خليل جبران في نيتشه نموذجًا إبداعيًا للألوهية الحديثة بعد «موت الله». وقد قام الاشتراكيون بمن فيهم ماكس إيستمان وهوبرت هاريسون باستخدام نظرية نيتشه عن «أخلاق العبيد» لتحدي الرأسمالية الأميركية والعنصرية والقومية التي تتمتع بروحٍ عسكرية. وبينما استلهم الناقد الأدبي فان ويك بروكس من نيتشه عندما انتقد فلسفة الجماليات غير الودية للبرجوازية الأميركية ، كان البراغماتيون المعروفون مثل ويليام إنجليش والينغ ووالتر ليبمان قد استلهموا من فلسفة نيتشه الذرائعية الرومانسية كترياق للانجراف الحديث. وقد كان هنالك شخصيات متنوعة مثل إيما غولدمان ، هنري لويس منكن ، وراندولف بورن ، الذين قد استخدموا نصوص نيتشه لانتقاده للزهد اليهودي المسيحي وعلم النفس الأخلاقي أثناء محاولتهم للوصول إلى حل للتأثير البيوريتاني [1] المُستمر على الفكر الأميركي الحديث.

وفي حين أن أسلوب نيتشه قدم نموذجًا للكتابة يوازن بين التعبير عن الذات والفعالية الاجتماعية ، أصبحت أفكاره موردًا لفكرهم الاجتماعي ، ولهذا كانت السيرة الذاتية البطولية لنيتشه قد مثّلت للراديكاليين الشباب نموذجًا للحياة

---

(١) تطهيرية أو البيوريتانية: هي مذهب مسيحي بروتستانتي يجمع خليطًا من الأفكار الاجتماعية ، السياسية ، اللاهوتية ، والأخلاقية.

الفكرية المُستقلة في المجتمع الحديث. وعندما اكتشفوا نيتشه في العقد الأول من القرن الماضي، كانوا يبحثون لأنفسهم مصطلحًا «فكريًا» جديدًا (أو مُفكرًا) للحياة السياسية والثقافية الأميركية.[6] وقد أرادوا وقالو بأنه من الضروري أن يكون مفهومهم الفكري اجتماعيًا وعلى وجه التحديد حديثًا.. إلا أنه كان لا يزال في طور التكوين ووظيفته الاجتماعية الدقيقة لم تتضح بعد، ولهذا فإن نموذج نيتشه الخاص عن الفِكر «الحرّ» قد تمكن من ملئ ثغرات روح الراديكاليين الشباب. وساعد استبداله في أيامه على زيادة حدة شكواهم من الحياة الفكرية الأميركية: حيث لم يكن هناك مكان في أميركا الحديثة للفِكر النقدي. وقد بدت مسارح بوسطن ودور النشر الكبرى في نيويورك والمقر الرئيسي للصحافة الرئيسية راسخة وثابتة للغاية ومعادية للتغير في الروح التجارية ذاتها التي كان يجب على الفِكر المُعارض أن ينتقدها. والجدير بالذكر هو بأن الجامعات لم تكن أفضل. فبدلًا من أن تكون ملاذًا في عالم قاسٍ من الثقافة التي تحركها الأعمال التجارية، سارت الجامعات على مبدأ جديد، مبدأ «الاختصاصات»، وقد أدى هذا المبدأ إلى خنق حياة التعليم العالي وجعله ملعبًا للطلاب الذين جاؤوا للحصول على شهادات مُعتمدة وعلاقات لا للتفكير والدراسة.[7] وقد تجاوز ظلم الإداريين البيروقراطيين والطلاب غير المبالين، فقد كان الباحث الأكاديمي هو الذي جعل الجامعة مكانًا غير مناسبٍ للفكر الحديث. واعتقد الراديكاليون الشباب، مع نيتشه كمرشد لهم، أن الجامعات أنتجت خريجين عقيمين، أشخاص مُتعلمين، لكن ليسوا مُفكرين.

وعندما تم تعيين نيتشه البالغ من العمر أربعة وعشرين عامًا أستاذًا لمجال فقه اللغة في جامعة بازل، كان قد قبِل العرض مع هواجس. وعندما تسببت صحته السيئة في استقالته أخيرًا من منصبه، أكّدت سنواته في الترحال الفكري اللاحقة على مفهومه للحياة الفكرية بأنها حياة مُستقلة عن المؤسسات بحكم الضرورة. وقد أدت استقالة نيتشه من الجامعة إلى زيادة حدة شكواه الطويلة الأمد من أن العلم الألماني عانى من هوس ميتافيزيقي مُستمر بخصوص الحقيقة المُطلقة، فضلًا عن الثقة الخاطئة في «السبب الأول» أو بالأحرى بغاية الوجود. وقال نيتشه بأن العلم الخاطئ قد خلق تخصصات «ضيقة» داخل الأكاديمية، وأنتج خريجين برؤية فكرية ضعيفة، وقال أيضًا: «إن كل كتاب علمي يعكس روحًا أصبحت واهنة.»[8]

وتحدث والينغ عن زملائه الراديكاليين عندما قال بأن نيتشه قد أظهر استحالة التفكير الحيوي، إذ أصبح المُفكر عالمًا «مدفونًا بين عظام المعرفة الجافة.»[9] وأشارَ والتر ليبمان إلى أن الحداثة تُمثل «عالمًا كبيرًا جدًا» بالنسبة

لـ «الأشخاص الصغار» من الأكاديميين ، مُشددًا على أنّ الجامعات «لم تصنع نوع الحضارة المُتوقع أن تصنعها.»[10] ولم تقدم سيرة نيتشه مثالًا قويًا للمُفكر الجديد غير التقليدي فحسب ، بل أظهرت أيضًا ما كان الراديكاليين الشباب يواجهون.

وقد دفع نيتشه الذي عاش حياة المُفكر المُستقل ، الثمن الاجتماعي في ثقافة غير راغبة أو غير قادرة على تقدير مساهمته. ولكن بدلًا من اعتبار وضع نيتشه نفسه مؤشرًا على أن الحياة الفكرية الأوروبية تعاني من بعض المشاكل الخاصة بها ، خبأ الراديكاليون الجانب المُظلم الذي القى عليه نيتشه الضوء ، الجانب المُظلم الذي يخص الفلستية (1) والتعليم القاحل فقد كانت هذه الأمور مُتداولة في ألمانيا القيصرية (2) ، واستخدموها لإعادة ذِكر مخاوف إيمرسون العجوز بشأن عدم استقبال الديمقراطية الأميركية للعبقرية ونبذها.[11] وقد كان تهميش نيتشه ، سواء على المستوى النظري أو الواقعي ، قد أكَّد مخاوفهم من أن تواجد المُثقف في الديمقراطية الصناعية المُتقدمة لن يُغيِّر الحال إلى صورة أفضل.

لكن باستخدامهم لنيتشه بهذه الطريقة ، اثبتوا بأنهم كانوا مُنخرطين في طقوس قديمة من الحياة الفكرية الأميركية: واستعملوا مُفكرًا أوروبيًا للتفكير في حل لمشاكل التفكير الأميركي. وقد ندموا على ثقافة أميركية عقيمة فشلت في تغذية الفِكر القومي من جذوره ، وأشاروا إلى نيتشه كمثال على نوع العبقرية التي اعتقدوا أنه ليس باستطاعة أميركا إنتاجها. فقبل عدة سنوات كان بعض أبناء هذا الجيل «ضائعا» في أوروبا ، وكان هذا البعض قد شعر بأنه وجد وطنه في نيتشه ، وبأنه بلا مأوى في أميركا الحديثة.[12]

وقد استخدم الراديكاليين الأدبيون نيتشه في قضايا عديدة ، لكن هدفهم الأهم كان فريدًا: فقد ساعدهم نيتشه على التفكير في أميركا الحديثة. وقد مكنتهم مفرداته الأخلاقية الجديدة من التعبير عن انتقاداتهم للثقافة الأميركية وتوقهم إلى تطورها. وأظهرت كتاباته القوّة الفعالة التي يمكن أن ينتجها قلم جبار. وأظهرت لهم أفكاره شعور النشوة والعذاب لعالم ما وراء الخير والشر من ميراثهم الديني والأخلاقي. فقد أثرَ نيتشه عليهم من خلال الحياة الفكرية التي وضع نظرياتها ومن خلال الحياة الواقعية التي عاشها. وكتب المثقفون

---

(١) فلستية :في مجالات الفلسفة وفلسفة الجمال ، يستخدم المصطلح الازدرائي فلستية لوصف الموقف الاجتماعي من المناهضة للفكر الذي يحتقر الفن ، الجمال ، الروحانية ، والفكر "أخلاق ، عادات ، سمات ، أو نمط تفكير الفلستي.

(٢) ألمانيا القيصرية: النظام حكم مشابه ، انظر الإمبراطورية الألمانية القيصرية الألمانية ويطلق عليها أحيانا الرايخ الثاني هي إمبراطورية تأسست عام ١٨٧١ بعد اتحاد الدول الألمانية.

الشباب كثيرًا عن شخصيته في محاولة الوصول إلى حل للمخاطر والاحتمالات التي تنتظر الفِكر المعارض الذي يرغب بالوصول إلى الاستقرار في الثقافة الديمقراطية الحديثة بينما تتحرك الأرض بشكل مُتزعزعٍ تحت قدميه.

- اختبار الفكر؛ أو كلمات تصنع العالم

أدرك نيتشه قوّة وأهمية كلماته. لقد شبَّه نفسه بـ «القوّة القاهرة ، والقدر» ، وبـ «الشخص» الذي يكتب وتنتشر كلماته في العالم لتبرق كالصواعق ، مما يتسبب في «حادث اصطدام للضمير». لقد تخيَّل أنه فقط بجرة قلمه ، بإمكانه أن «يكسر تاريخ البشرية ويفصله إلى قسمين. قسم يعيش قبله ، أو قسم يعيش بعده». وعندما كُتبتْ هذه الكلمات في عام 1888 ، قبل شهرين فقط من أن يفقد نيتشه عقله ، لم يعطه العالم أيَّ سبب للاعتقاد بأن ما كتبه كان صحيحًا. ومع ذلك قد أثبت تأثيره بأنه كان على حق. كما لو أن انتشار نيتشه عبر أميركا في مطلع القرن لم يكن كافيًا لضمان ذريته.

وقد أكّدت الحرب العالمية الأولى أن اسم نيتشه سيرتبط فعلًا بشيء «هائل» ، بـ «حدث لا مثيل له» ، وبـ «كارثة ضخمة».[13] قبل الحرب وبعدها.. فقد صوَّر الراديكاليون الأدبيون الأميركيون قراءة نيتشه على أنها تجربة غيَّرت معنى الحياة بعمق. لكن ما وصفوه كان مُختلفًا تمامًا.. فلم يصفوا أن تغيير نيتشه لنظرتهم تجاه الحياة تغيير يشبه قاذفات اللهب ، والأرض المحروقة ، وحشود الأطفال المذعورين المتجمعين في خنادق موحلة ، على أمل الموت السريع عندما يحين وقتهم. فبدلًا من ذلك ، بالنسبة للراديكاليين ، فقد قالوا بأن قوّة كلماته مُستمدة من التأثير الذي كان باستطاعته تغيير تفكيرهم. وكانت قراءة فلسفته صعبة للغاية لأنها كانت عميقة ، ولأن كلماته هزَّت عرش ضمائرهم ، وأخذتهم بعنف إلى حالة يقظة جديدة. لكن تجربتهم في قراءة فلسفته لم تكن مُجرد ترفيه. بل كانت مُفيدة لأنها علمتهم قوّة وأهمية العقل المُفكر. فعندما شككوا في قيمتهم للمجتمع كمُفكرين ، وعندما تساءلوا عن الفعالية الاجتماعية لأفكارهم؛ ذكّرتهم قراءتهم لنيتشه بما يمكن للمُثقف والمُفكر أن يجعله ممكنًا. فلم يخرج نيتشه إلى الشوارع أبدًا ، ولم يُنظم مسيرة أبدًا ، ولم يشغل منصبًا ذا سلطة كبيرة ، ولم يتمتع بثروة كبيرة ، ولم يكن له منبر (ليفتي أو غير ذلك). ومع ذلك فقد كتب كلمات أعادت إحياء وصناعة عوالمهم من جديد ، فمن وجهة نظر الراديكاليين ، تكمن القوّة الفكرية لنيتشه في أفكاره وكذلك في أساليب تعبيره. فقد انبهروا وتعجبوا من «الأسلوب الفني المُتنوع بصورة غريبة.. وبأن هذا الأسلوب كان من نتاج شخص واحد ،»[14] وقد استمتعوا بقراءة

صياغة كتاباته المُتنوعة حيث اتخذ نيتشه أشكالًا مختلفة: فقد استخدم أسلوب التشبيه لأقواله المأثورة ، والتناغم لشعره الملحميّ ، والمنطق المُحكم لمقالاته النقدية ، والأسلوب الجياش بالعواطف لشعره النثري. وقد أظهر هذا أن فن النقد بالنسبة لنيتشه كان أكثر من مُجرد شيء باستطاعته تفكيك القيم. بل كان أيضًا وسيلة لإنشاء صور جديدة لما هو ممكن. وبذلك قام نيتشه بإلغاء التمييز بين الفيلسوف والفنان.

فتمامًا مثلما يستخدم الرسام اللون والشكل لنقل المشاهد إلى فضاء تخيلي ، اخترع نيتشه لغة للأفكار التي على حد تعبير الكاتب والتر ليبمان.. يمكنها أن «ترسم» للقارئ «صورًا فكرية.» وقد ادّعى الراديكاليون الشباب أن ما جعل نيتشه عبقريًا هو أن لغته قد مكّنت القارئ من الشعور بأفكاره وتخيلها بدقة[15] ووصفوا فِكر نيتشه بأنه أشبه بالرياح التي تدور حول القارئ وتستولي عليه ، وأن المشاعر التي عبّروا عنها في وصفهم لطريقة نيتشه الشعرية بالكلمات ، أو دعونا نقول في الواقع أن وصفهم لنيتشه كـ «شاعر» أو كـ «فيلسوف شاعر» قد نتج بسبب مقال إيمرسون عام 1844 بعنوان «الشاعر». فقد أيقظ هذا المقال بداخله حسه الشعري ، ففي ذلك الحين كان نيتشه قد قرأه مرارًا وتكرارًا طوال سنوات إنتاجه الفكري. وقد وصف إيمرسون الشاعر بأنه الشخص الذي «يجتاز نطاق الخبرة بأكمله ، ويمثل الإنسان ، بحكم كونه أكبر سلطة للاستقبال وبعث الأفكار». وأكّد إيمرسون بشكل قاطع أن «الشاعر الحقيقي» ليس مُجرد كاتب يُظهر «مواهبه الشعرية» أو «الخبير والمُبدع في الوزن الشعري» بل بالأحرى وصفه بأنه «المُتكلّم ، الشخص الذي يُطلق أسماء وأوصاف الأشياء». وبأنه «الحاكم» الذي «يقف في مركز» صنعه بنفسه.

ففي وجهة نظر إيمرسون ، فإن عمل الشاعر هو إظهار فعالية الأفكار. وأكّد إيمرسون أن «الكلمات هي أيضًا أفعال» ، لأن لديها المقدرة على ولادة وخلق إمكانيات وقدرات جديدة. فقد استطاعت الكلمات فعل هذا حين تم إلغاء التمييز بين التأليف والتمثيل ، بين الفن والمناقشات: «لأن القصيدة لا تُقاس بالوزن الشعري ، بل الوزن الشعري المُطرز بمناقشة مُفيدة هو ما يصنع للقصيدة معنى ، فالفكر الشغوف والحيوي للغاية ، يشبه روح النبات أو الحيوان.. له بنية خاصة به ، ويزيّن الطبيعة بشيء جديد.»[16] وقد ساعدت رغبة إيمرسون بالوصول إلى مُجتمع مُتكامل من الرجال والنساء ، وإيمانه بأن الشاعر هو الحس الأروع الكامن في عمق المُفكر والفنان؛ في تفسير سبب إصرار الاشتراكيين والتقدميين الأميركيين الذين اهتموا بشدّة بالتضامن الاجتماعي على أن نيتشه «الشاعر الفيلسوف» يُعتبر نموذجًا يحتذى به. ووفقًا إلى قائد المُفكرين

الاشتراكيين الجدد، ويليام إنجليش والينغ، موضحًا بأن الاشتراكية تسترشد بـ «الرؤية النبوية» لبشرية واعية بالكامل، رؤية لا يمكن أن يُقدمها إلا الشعراء، وهذا ما قاله: «**من أجل رؤيتنا لإنسان المُستقبل الذي نسعى نحوه، علينا أن نعتمد على الأدب. إن المثل الأعلى العظيم للكُتّاب هو مثلنا الأعلى الذي لم نصبح مثله بعد. ومن أجل أن نصل لقدرات المثل الأعلى، «فالسؤال الكبير والمحوري الذي يجب طرحه هو: أيُّ نوع من الإنسان يجب أن نصنع أو نتعمد أو أن نكون..؟ فلم يستوعب أحد هذه المشكلة ولم يُعبّر عنها أحد بوضوح أفضل مما فعل فريدريك نيتشه.**»[17]

كان الراديكاليون، مثل إيمرسون قبلهم، يتوقون إلى شاعر خاطب وجسَّد بشرية واعية بالكامل. وكما قال ماكس إيستمان، فإن نيتشه هو ذلك الشاعر الحيوي، الذي «خاطب روح الإنسان»، وقد كانت فلسفته «بمثابة بصمة تثبت عبقرية الإنسان الهائلة» - وجسَّدت الثروة الفكرية للثورة المُشتركة.[18] ولقد اكتشف الراديكاليون في كتابات نيتشه القوّة العظيمة والإيجابية لإمكانية العقل.. لا لتزيّن المُجتمع، بل لإعادة تشكيله من الأساس. وحتى الاشتراكيون الماديون الصارمون الذين ركزوا على حل مسائل أرزاق العمال كان من الممكن أن يلجؤوا إلى نيتشه ليستمدوا منه الإلهام لتخيُّل أنفسهم يعملون نحو بشرية جديدة ممزوجة بحسٍ شعري. ولا يوجد مكان نرى فيه هذه الصورة أفضل من كتابات الكاتب الراديكالي الهندي الغربي الأميركي هوبير هاريسون، مؤسس حركة «الزنجي الجدد». حيث كان قارئًا مُتعطشًا لنيتشه - منذ أيام عمله كساعي بريد وكاتب مُحرّر مُستقل ومحاضر في أوائل العشرينات من عمره من خلال مشاركته في الحزب الاشتراكي، كمُحاضر في مدرسة فيرير الحديثة (دار للنيتشيوية الأميركية)،[19] وحتى عشرينيات القرن الماضي بصفته «أب الراديكالية في هارلم»[1] - فقد اعتمد هاريسون على فلسفة نيتشه عندما صاغ فلسفته الخاصة.

ومثل الكثير من الكُتّاب الشباب من الجنس الأبيض، الطموحين في عصره، اكتشف هاريسون في نيتشه نموذجًا للمُفكر المُستقل، والتفكير الحُرّ المُنفرد الذي كان يطمح إلى أن يصبح مثله. على الرغم من كونه قارئًا نهمًا وكاتبًا غزير الإنتاج، فإن التزامه بالاشتراكية، وتجربته المُباشرة في القضاء على الفقر علمته أن القيود المادية جعلته يختار أن يعيش الحياة المبنية على العقل. على حدِ تعبيره في يومياته عام 1908:

---

(١) هارلم: هو أحد الأحياء في مدينة نيويورك يقع في قسم مانهاتن، عرف منذ وقت طويل بأنه مركز الثقافة الأميركية ذات الأصول الأفريقية.

«إن المُغير القويّ والملعون لفلسفة الإنسان في الحياة هو الفقر وضغط الجوع! وإذا ما نسيت هذا الشيء كنقطة أساسية لأي خطة أقوم ببنائها، فأنني أطمح إلى أن أجوّع نفسي لمدة ثلاثة أيام، حتى أتذكر هذا مرّة أخرى.. وأتساءل فقط كم مرة حدث ذلك مع نيتشه ومارك (ماكس) شتيرنر حتى نتجت لديهم هذه الشخصية.» إذ أن حياة الفيلسوف وحياة الأحمق مرهونة في كل مكان وزمان من قِبل العوامل الثلاثة نفسها: الحاجة الكبيرة، والجشع الكبير والقليل من القوّة. وأن الحاجة هي السمة الأبرز على الإطلاق». «هكذا تكلم زرادشت.»[20]

وكتب هاريسون عن الظروف المادية للاستغلال العرقي والطبقات ، حيث إنه كان قد عانى منها في الواقع. ولكن بسبب كِتاب مثل «هكذا تكلم زرادشت» ، بدأ بتقدير الأهمية الحيوية لعمل المُفكر بالكلمات والرؤية الشعرية لخلق بشرية جديدة. واكتشف الراديكاليون الأدبيون قدرة الكلمات على صنع العالم من خلال تجاربهم عند قراءة كتب نيتشه. ولم يشعروا أن أفكاره حية ومشرقة فحسب ، بل شعروا كما لو أنه كان يتحدث إليهم مباشرة. ففي الواقع أن اتصالهم بأفكار نيتشه أدى إلى بصمة دائمة الأثر لدرجة أنهم دونوا أدق تفاصيل ما شعروا به تجاه كتاباته.

ولقد أظهرت قراءتهم لإعمال نيتشه التأثير الذي قد يحدثه الفكر الشعري النشط على العالم. وأثبتت لهم أعمال نيتشه ما يمكن للمُفكر أن يفعله. وقد اكتشف أبتون سنكلير نيتشه في مقال بقلم جورج برانديس. ومفتونًا بما قرأه ، سارع للحصول على كتاب «هكذا تكلم زرادشت». ومتأثرًا بالتجربة ، سجلها في قصته بعنوان عبقري رومانسي فاشل وسيرة ذاتية خيالية ، لمجلة آرثر ستيرلنغ (1903) وكتب أبتون:

«أنا أقرأ هذا الكتاب منذ يومين. أقرأه بأسلوب وحالة تشوقية، حيث أنسى كل شيء. هذا هو الإنسان! هذا هو الإنسان! ففي الليلة الأولى التي قرأت فيها كتابه، رفستُ بقدمي وضحكت بصوت عالٍ من الفرح، مثل طفل. أوه، لقد كان الكتاب جيدًا جدًا! ولإيجاد أشياء مثل هذه الكتب مكتوبة بالفعل في هذا العالم! تُعتبر بمثابة جنة عظيمة، فقد كان الأمر أشبه بالعثور على منجم ذهب تحت قدمي؛ وبفضله نسيت كلّ مشاكلي... لقد وجدت إنسانًا يفهمني، إنسانًا يكون صديقي!»[21]

لقد وصف الكتّاب لياليهم وهم يقرأون كتب نيتشه بأنها مُقدمة لعلاقة ناشئة مع الفيلسوف ، علاقة استمرت في الازدهار والتطور مع مرور الوقت. وقد تعرّف يوجين أونيل إلى «هكذا تكلم زرادشت» عندما كان يبلغ من العمر ثمانية

عشر عامًا ، من قبل ناشر مجلة «الحُرية» اللاسلطوي بنيامين تاكر في مكتبة تاكر في مانهاتن.

وقال أونيل ، «كتاب زرادشت.. لقد أثر عليَّ أكثر من أيِّ كتاب قرأته من قبل.. وقد اعتدت أن امتلك نسخة دائمة منه لكي أعيد قراءته ، وفي كلِّ مرة أقرأه فيها مجددًا لا أشعر بالملل ، ولا حتى للحظة ، هذا ما أشعر به ولم أحس بهذا الإحساس لأي كتاب آخر تقريبًا .»[22]

ومثل أونيل ، قرأ العديد من كُتّاب وقرّاء نيتشه أعماله مرارًا وتكرارًا. وقد تعرّف جون ڤاولد فليتشير ، الشاعر وكاتب المقالات لأول مرة على كتاب زرادشت لنيتشه عندما كان طالبًا في جامعة هارفارد ، وهذا ما قاله: «طوال فترة 1904-1905 غطستُ في أعماق كتاباته بشكل مُكثف ، فقد قرأت لنيتشه يوميًا في النهار عندما كنت في اتحاد هارفارد ، وحلمت بالسوبرمان في الليل.»

«إن هذه العلاقة الحميمة مع نيتشه جذبته بعيدًا عن المسيحية في طفولته وقربته من الشعر ، حيث إنه حتى على الملحد «أن يؤمن بشيء ما»؛ فإذ لم يكن هناك إله بالفعل ، سيكون الأمر متروكًا للشعراء لإنشاء صور جديدة عن الممكن. وقد أثرَ على مسيرته الفكرية من رابطة «آيفي» إلى سنواته كشاعر مُغترب في «إنكلترا» ، إلى مؤلفاته الإقليمية والمعادية للحداثة ، وإلى جائزة بوليتزر للشعر في عام 1939 ، تحت عنوان «نيتشه» ، أو بالأحرى تحت عنوان ، «شبح نيتشه تحكم بـ (تفكيري) بصورة كبيرة.»[23]

وعلى الرغم من أنه كان من غير المألوف للكُتّاب أن ينسبوا إلى نيتشه القدرة على التحكم بالعقل ، إلا إنهم أقروا بالعودة إلى كتاباته مرارًا وتكرارًا من أجل الإلهام الفكري المُتجدد والتوجيه الأخلاقي والقوّة النفسية. وقد تخيَّل الفنانون الشباب الذين تفاعلوا مع نصوص نيتشه أنفسهم في حوار معه وهم يقرأون كتاباته. وكتبوا خربشاتهم بشكل سريع على هوامش نسخهم من «إنسان مفرط في إنسانيته» ، و«هكذا تكلم زرادشت».

وقد وصفت الكاتبة المسرحية سوزان جلاسبيل ، زوجة جورج كرام كوك أحد مؤسسي منظمة بروفانس تاون ، ردة فعل زوجها. وقد كتبت جلاسبيل أن زوجها كان يعتز بـ «نسخته الألمانية الجميلة» من كتاب نيتشه ، مضيفة أن نيتشه كان فيلسوفًا «لجأ إليه (كوك) لأنه أحس بالصحبة.» لكن «الصحبة» هذه والهوامش التي كتبها كوك في ملاحظاته لم تكن مع نيتشه بقدر ما كانت مع نفسه. وفي ملاحظة واحدة كتبها على (جزء من النص الأصلي) ، قال ، «أيَّ شخص يشعر بصدى وطنين داخل أعماقه عليه حينها أن يدرك أن لدغة نيتشه الجبارة قد استولت عليه.» في حين ناشد إيمرسون قارئه قائلًا: «عليك أن تثق في

نفسك.. في كلّ مرة يهتز بها قلبك بسبب تلك اللدغة الجبارة.» وتُظهر هوامش كوك كيف يمكن للمرء وصف صوت نيتشه على أنه صوت ضميره. وشرح كوك كيف أن طريقة نيتشه في صياغة الكلمات جعلت هذا ممكنًا حين قال: **إن نيتشه «لديه أفكارًا جديدة رائعة، مؤثرة، وفعالة، فالشغف الذي يصنع هذه الكلمات وطوابعها هو الذي يضع روح القارئ على نار التشويق.»**[24]

وإذ كانت قراءات الراديكاليين لنيتشه تكشف عن الطُرق التي يمكن للشاعر والفيلسوف من خلالها إثارة ضمير القارئ الذي لم يستيقظ بعد ، فإنها تُظهر أيضًا كيف أن الأفكار التي كانت موجهه لتفكير فردي معين قد انتشرت اجتماعيًا بصورة إيجابية.

وقد تردَّد الراديكاليون في الاحتفاظ برسالة نيتشه عن الذات الفريدة والمُستقلة لأنفسهم ، لذلك نشروا كلامه في قاعات اتحادهم ونوادي الكتب ومجموعات المناقشات.

وقدَّم كوك لأول مرة فلويد ديل إلى (نيتشه) بينما كان الكاتب الشاب الطموح يعمل كمُساعد في مزرعة كوك في ولاية آيوا. وهناك كانوا يقطفون الشمندر ويقشرون الذرة ويتحدثون عن نيتشه. ولأنهم شعروا بأن تبادلهم الفكري كان ثمينًا للغاية أثمن من أن يترك على الهوامش ، فقد ساعدوا بعضهما البعض على تأسيس مجموعة مناقشة للفلسفة سُميت بجمعية (مونست). وقد التقى أعضاء جمعية الـ (مونست) بانتظام و «تحدثوا طوال الليل» عن «الكتب والأفكار والفلسفة النيتشوية.»[25] وبينما ناقش أعضاء جمعية الـ (مونست) بحماس نيتشه وأفكاره في الريف ، ناقش أعضاء نادي (روسكين) أفكاره وشخصيته على جانب الخليج.

وكانا جاك لندن وآنا سترونسكي اثنين من أعضاء هذه المجموعة الاشتراكية في سان فرانسيسكو الذين قرأوا لنيتشه وناقشوا فكره في اجتماعاتهم. وقد أظهرت الطرق التي التقى بها الراديكاليون الشباب ببعضهم البعض مع نيتشه كيف لعب هو دورًا في دمج الأشخاص العاديين مع السياسيين.

وهنا كان الفيلسوف الذي اشتهر بكونه نبيًا للفردانية ومدمرًا للروابط الاجتماعية ، ومع ذلك فقد جمع القُرّاء معًا في تبادل حيوي للأفكار. وأظهر لهم كيف أن توقهم إلى الاستقلال الفكري كان شعورًا مشتركًا وشعورًا يجب مشاركته.

وقد استمتع الراديكاليون بمناقشة أفكار نيتشه ، كما اعتزوا بأجزاء من عمله بين ممتلكاتهم الشخصية ، واحتلت كتبه مكانة بارزة في هداياهم لبعضهم البعض. وفي رغبتهم في فرض السيطرة الجماعية على الإنتاج الاقتصادي للأمة ، شاركوا اعتقاد مُفكر أظهر لهم أن الثروة الحقيقية لأي دولة هي عقلها

وفكرها الأصلي.

إن إعطاء مجلد نيتشه لشخص ما يرمز إلى التضامن الاشتراكي، كما أوضحت مابل دودج لوهان عندما أعطت منظم «عمال الصناعة في العالم» الشاب فرانك تانينباوم نسخة من كتاب لنيتشه لتعزيز إرادته السياسية حيث قضى عقوبة بالسجن لمدة عام لقيادة احتجاج للعمال العاطلين عن العمل.[26] فقد كان مجلد أو اقتباس لنيتشه ذا مغزى خاص، وإذا ما تم إهداؤه فقد كان يُعتبر كعلامة على المودة العاطفية.

وقبل أن يمتحن أفكاره غير التقليدية عن الحب الحُرّ، تدرب فلويد ديل على هذا المشهد في رواية سيرته الذاتية، «حفيد القمر» (1920). عندما تريد شخصية الكاتب ديل، «توم» إثارة إعجاب ممثلة شابة في حفلة في شيكاغو، تحدث معها عن نيتشه. وسُئل لاحقًا كيف رّدتْ الممثلة على موضوع نيتشه، أجاب توم، «أجابتني باقتباس من «هكذا تكلم زرادشت.»[27] ومثلما استطاع الشباب استخدام نيتشه لجذب امرأة شابة، قد استخدمت النساء سحر نيتشه القوي أيضًا.

وعندما التقت إيدا رو، وهي شابة راديكالية من قرية غرينتش، بحبيبها وزوجها المُستقبلي ماكس إيستمان، عرّفته على نيتشه. وقد قرأ الاثنان رو وإيستمان كتبه معًا وأخذا بالتفكير مليًا في الحبّ الحُرّ بينما كانا ملتزمين بالزواج، واستمرا في قراءة أعماله حتى في شهر العسل في أوروبا .[28]

وتشير استخدامات الراديكاليين الخاصة لنيتشه إلى أن العقل الشعري كان حيويًا في تكوين البشرية الكاملة التي رغبوا بتحقيقها في أميركا الحديثة. ومع ذلك، فقد أدركوا من تجاربهم مع نيتشه أن الأفكار الاستفزازية لا تجمع الناس معًا فحسب، بل يمكنها أيضًا فصلهم عن بعضهم البعض. وهذا بالضبط ما اكتشفته إيما غولدمان لأن افتتانها بلاسلطوية نيتشه الفلسفية غذى روحها بينما كانت تخرّب علاقتها مع عشيقها اللاسلطوي النمساوي إد برادي. وكانت غولدمان قد قرأت لأول مرة مختارات من نيتشه في كتابات ريتزل، وعلى الرغم من أنها كانت مُعجبة به للغاية، لكن لم تتاح لها الفرصة لقراءة أعماله بشكل مُنظم إلا بعد دراستها في فيينا عام 1895. وهذا ما قالته: «**قد استمتعت باكتشافي لـ «سحر لغة (نيتشه)، جمال نظرياته التي حملتني إلى ارتفاعات لم أحلم بها.»** وأرادت أن تشارك عشيقها برادي «شعور اللذة بالقراءة لنيتشه.» لكن برادي سخر من افتتانها بـ «الشاعر الفيلسوف العظيم»، غير راغب في الاعتراف بأن راديكاليته الأرستقراطية قد يكون باستطاعتها أن تُقدم شيئًا ما للفلسفة اللاسلطوية. لقد تشاجرت معه بسبب نيتشه، وعلى الرغم من احتجاجات برادي

بأن «نيتشه لا يستحق كل هذا الاهتمام.» إلا إن غولدمان قالت له وهي تشعر بـ «بالجرح في القلب» ، «إنه ليس نيتشه من لا يستحق الاهتمام ، بل أنت.»

إن فشل برادي في فهم اهتمامها الفكري بالفيلسوف الألماني جعله يُصرَّح بأنه لا يستطيع فهمها ، وبالتالي وصلت علاقتهما المُضطربة إلى نهاية المُنحدر وانتهت.[29] وعلى الرغم من أن نيتشه قد شكَّل في بعض الأحيان تهديدًا للعلاقات المُتزعزعة ، إلا أنه كان أيضًا بمثابة شفاء للمعاناة النفسية. وقد ادعى العديد من الراديكاليين الشباب الذين انجذبوا إلى فلسفته بأن حياته الشخصية وظروفه القاسية مكنتهم من رؤية معاناتهم على أنها شيء مُفيد.

وفي العام 1905 ، عندما أصيبت شارميان كيتريدج ، حبيبة جاك لندن وزوجته المُستقبلية ، بألم عصبي وخراج مؤلم في أذنها ، أرسل لها مجلدات من نيتشه لتعزيز معنوياتها. فقد أدرك لندن القوى العلاجية الموجودة في كتابات نيتشه بشكل مباشر. لقد كان مُعجبًا بأعمال نيتشه لسنوات ، ولكنه كان قد بدأ مؤخرًا فقط في قراءتها بشكل مُنتظم. ولذلك عندما بدأت كيتريدج في الانغماس في اليأس ، عرف لندن ما يجب أن تفعله. كتب لها: «**لقد جئت لك ببعض أعمال نيتشه.» «سأجعلك تبحرين أولًا في كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق»، وبعد ذلك، كتاب ستحبينه هو «هكذا تكلم زرادشت»**. وقد عملت وصفة لندن بشكل جميل. فبالإضافة إلى كتاب «في جينيالوجيا الأخلاق» و« هكذا تكلم زرادشت ،» قرأت كيتريدج «قضية فاغنر» (1888) و«المسيح الدجال» (1895) ، وقد التهمت هذه الكتب.

ومن وجهة نظرها ، كانت هدية لندن لأعمال نيتشه قد «أحرزت تحسنًا لها أكثر من أيَّ دواء فقد قالت: «**إن كتب نيتشه طهرت تفكيري القلِق ومسكت بيدي، وقادتني إلى طريق التعافي.**» وكان هناك مقطع واحد من« هكذا تكلم زرادشت» شعرت بأن نيتشه تحدث معها ، لذلك حدثت حبيبها عنه: «**عند أعلى هضبة أنا أسكن. كم هو ارتفاع هضبتي؟ كم، لم يخبرني أحد بعد. لكنني أعرف منحدراتي جيدًا .»**[30]

وفي الواقع ، أدرك هؤلاء الكُتّاب أن نيتشه لديه القدرة على جلب القُرّاء إلى مستوى جديد يمكنهم من خلاله مراقبة أنفسهم ومحيطهم. فقد يتخطى المُثقف والباحث الهضبات ويصل إلى الأعماق ، وبذلك يزوِّد القُرّاء بوجهات نظر حيوية حول تجاربهم.

وساعد وصف جون كوبر بويس لقراءة أعمال نيتشه على تفسير انجذاب العديد من الكُتّاب لنثره. قال بويس ، «الانطباع الأخير الذي يحمله المرء بداخله ، بعد قراءته لنيتشه ، هو الانطباع» بالتمييز» ، والبعد عن» الوحشية المُبتذلة. ،

و« القذارة الحسية» ، من التنازلات الخرقاء للعالم». فإن الاتصال بكلماته قد زوَّد هؤلاء الكُتّاب الراديكاليين بفِكر خيالي جديد ، ونطاق جديد من المخاوف. واعترف بويس: «قد لا يدوم هذا المزاج الزرادشتي». وهذ ما قاله «يدوم مع البعض منا لمدة ساعة ، مع أنه يدوم للبعض لمدة اليوم ، ويدوم مع القليل منا لبضع سنوات! لكن إذا استمر ، فهذا الشيء سيكون تجربة نادرة وسامية. تجربة تشبه كما لو أننا نقف أمام جبل جلدي يمتد ويصل إلى اللانهاية ، حيث نُشاهد الخلق والإبادة ، لمرة واحدة ، في صورة واحدة.»[31]

يوضح وصف بويس لرحلته إلى أوروبا عام 1912 الطرق التي استقبل بها الراديكاليون الأدبيون جاذبية خيال نيتشه الشعري. فقد سافر عبر القارة بسبب «هوسه لكل ما يتعلق بنيتشه» ، وذهب إلى وجهات مرتبطة بنيتشه في فلورنسا وبازل وإشبيلية. ولكن من بين جميع المحطات على طوال جولته الأوروبية ، تميزت رحلة بويس إلى منطقة فايمار ، حيث عاش نيتشه هناك لفترة ، على أنها أكثر رحلة لا تنسى. وهناك نال فرصة لم يحلم بها النُقاد الآخرون: لقد قام بزيارة أرشيف نيتشه لتناول الشاي مع إليزابيث فورستر- نيتشه.[32] وبعد أن تحدث الاثنان عن الفيلسوف الذي كان يعني الكثير بالنسبة لهما ، قدمت فورستر- نيتشه للنيتشوي الشاب فرصة نادرة لتُريه الكُتب في مكتبة شقيقها الشخصية.

وهكذا وصف التجربة ، «تخيَّل ما شعرت به عندما أظهرت لي هذه السيِّدة المُخلصة كتب الرجل الميت! كان هناك ، كما أتذكر ، كِتاب لمُفكر فرنسي لم أسمع به من قبل؛ ولكن ضد مقطع بليغ من كتابه ، في ثناء «السعي الحازم وراء الحقيقة الأسمى» ، كتب نيتشه بالقلم الرصاص ملاحظة عدة مرات ، كتب هذه الكلمات: «عبثًا.. عبثًا.. عبثًا .»'[33]

وسافر بويس إلى روما ، حاملًا معه هذه الأفكار: احتجاج نيتشه ضد المُفكرين والمثل الأعلى.

وقد أزعجت بويس ملاحظة نيتشه ، وتركته يائسًا ومُشتتًا. فقد استطاع الكاتب نفسه الذي حمل مُخيلته إلى أعالي جبال الألب بسهولة أن يرسله إلى المنحدرات. وبعدها وصل إلى العاصمة الرائعة للفن الغربي ، لكن الفكرة القائلة بأن المتاحف والكاتدرائيات تُمثل الحقيقة والجمال الكونيين بدت الآن وكأنها نموذج فارغ: «عبثًا.. عبثًا.. عبثًا!» رنَّ صوت نيتشه في أذنه .[34]

كما أوضح نيتشه لبويس ، ليس هناك «حدث مُثير للروح البشرية» أعظم من مواجهة الأفكار القوية. ومع ذلك ، فإن التأثير المُستمر للقراءة لنيتشه علّم

الراديكاليين أيضًا أنه على الرغم من رغبتهم الخاصة في تجربة أصيلة دون وساطة من قبل المُثقفين والباحثين ، إلا إن الأفكار القوية التي يتم التعبير عنها بقوّة يمكن أن تتغلب على تجربتهم الخاصة. ومع ذلك ، بالنسبة إلى بويس ، لم تكن هذه صفقة سيئة ، فقد أظهر نيتشه ما يمكن أن يجعله العقل مُمكنًا لقارئه وهذا ما قاله بويس: «**كان رأسي مليئًا بأفكار وخيال نيتشه.. أنا أتذكر جيدًا ابتهاجي.. مع فكرة أنه سيكون قدري يومًا ما أن أعطي للعالم فلسفة مذهلة وجديدة مثل فلسفة مؤلف «هو ذا الإنسان.»** [35]

وعلى الرغم من أن بويس ورفاقه كان لديهم طموحات لإعطاء العالم فلسفة لا يمكن أن يرفضها ، إلا إن أيًا منهم لم يحقق النجاح الباهر في تحقيق هذا الحلم كما فعل الشاعر والفنان اللبناني الأميركي جبران خليل جبران.

فقد أصبح كتابه «النبي» للنثر الشعري عام 1923 ، مجموعة من الخطب المُلهمة التي سرد فيها جبران آراءَه على لسان الحكيم «المصطفى» ، من أكثر الكُتب مبيعًا في الولايات المتحدة. وتُرجم إلى أكثر من عشرين لغة ، وبقي أثره للقرن التالي ، مما جلب لمؤلفه شهرة دولية.[36] ولكن قبل أن يجد الملايين من القُرّاء في جميع أنحاء العالم مصدر إلهام في صوت جبران الشعري. مُستخدمين كلماته لإحياء العديد من المناسبات مثل الأعراس والتعميد والتخرج وحفلات الزفاف وحتى الجنازات ، بدأ بعدها باقتباس أفكاره من نيتشه.

وتكشف لنا قراءه جبران المُستمرة والدائمة لكتابات نيتشه وتوضح الطرق التي أثبتت بها كلمات نيتشه مقدرتها على صنع العالم للكُتّاب الذين جاءوا بعده. وكان مسار جبران في قراءته لنيتشه فريدًا بالتأكيد من بين جميع الكُتّاب الذين تم استكشافهم هنا.

والجدير بالذكر هو أن جبران ولد في بشري في شمال لبنان في العام 1883 ، وانتقل في سن الثانية عشرة مع والدته وثلاثة أشقاء إلى حي (ساوث إند) في بوسطن ، قد كان مُهاجرًا بائسًا. وهكذا بدأ حياته من المعابر: بين الشرق والغرب ، العربية والإنجليزية ، المسيحية المارونية في نشأته وجاذبية الإسلام ، حبه الأول والرسم ، التخطيط وشغفه اللاحق بالشعر. وقد ساعدت فلسفة نيتشه جبرانَ في التفاوض بشأن هذه المعابر عندما اكتشفها لأول مرة في سن الخامسة والعشرين. وبدأ طريق جبران المُتعرج إلى نيتشه في بوسطن ، حين اكتشف معلمه موهبته في الرسم في فصل فني يُديره عمال المستوطنات. ومن هناك شق طريقه ، كقدوة وشاعر ، داخل عالم المصورين الأثرياء الذين يرتدون العمامة ، ويدخنون الشيشة ، وصولًا إلى ناشر وراعي الفنون ، فريد هولاند داي.

وبسبب داي ، أحرز الشاب جبران انفتاحًا على الأدب والشعر الرومانسي[1] والفن المنحل [2] بينما كان يعمل في مؤسسة «أمراء الشرق الأوسط» لعشاق الفن القديم التي اكتسحت الاستشراق الفيكتوري [3].

وعلى الرغم من أن داي قد وفر له أول مكان ليعرض فيه فنه في عام 1904 ، إلا إن جبران وجد في النهاية بريق البوهيمية البراهمية.. حيث يرتدي ملابسًا خفيفة وغير مُقيدة وحيث يتلقى الأجور المعنوية لأعماله الفنية. لذلك غادر إلى باريس في عام 1908 ، مُعتقدًا أن طريقه إلى اكتشاف الذات الفني يمر عبر شوارعها ومقاهي الأرصفة والمتاحف. وذهب لدراسة الفن الأوروبي ، ولكن أيضًا ليجد نفسه ، أو كما أعرب عن أمله في أن يبدأ «فصلًا جديدًا في قصة حياتي.»[37]

وقد اكتشف جبران فلسفة نيتشه أثناء وجوده في باريس. وقبل القيام بذلك ، كان قد أعجب بالحياة الباريسية وبمتحف جماليات الحداثة. وقد استمتع بالمجتمع المحيط بمدرسة الفنون الجميلة ، والتقى بالعديد من الفنانين الشباب الموهوبين جدًا ، وكان يذهب ، صباح كل يوم أحد ، (عندما كان الدخول مجانيًا) ، لمشاهدة الفن في متحف اللوفر حيث قدسه. لقد كان وقتًا مُسكرًا – ولكنه لم يكن مُسكرًا أكثر مما كان عليه حين قرأ كتابات نيتشه لأول مرة.

وفي رسالة شاعرية كتبها لاحقًا إلى أحد الجيران قائلًا ، «**نيتشه عملاق عظيم، وكلما قرأت له أكثر ستحبه أكثر. ربما يكون أعظم روح في العصر الحديث، فسوف يحيا ويستمر عمله وسنعتبره من أكثر الأشخاص عظمة. أرجوك، أ-ر-ج-و-ك، اقرأ «هكذا تكلم زرادشت» في أقرب وقت ممكن، لأنه بالنسبة لي أحد أعظم وأهم الأعمال في كل العصور.**» [38]

لقد تعلّم جبران من نيتشه إمكانية وقدرة الكلمات ، وهذا ما قاله: «يا له من قلم! بجرة واحدة ، يمكنه خلق عالم جديد ، وبجرة واحدة يمكنه محو العالم القديم ، بينما ينبع منه الجمال والسحر والقوّة.» وقد اكتشف بسبب نيتشه ما يمكن أن تفعله كلماته. وجاء جبران ليبدأ فصلًا جديدًا في كتاب الحياة ، ومع اكتشاف نيتشه أدرك أنه كان يمسك القلم في يده طوال الوقت.

وعادَ جبران إلى الولايات المتحدة واستقر في نيويورك ، حيث واصل رسم الأفكار والإلهام من نيتشه. ومثل فان بروكس ، لويس أونترماير ، ووالدو فرانك

---

(١) الأدب الرومانسي: هو أحد أشكال الحركة الرومانسية في أوروبا في القرن التاسع عشر ، وأهم ما برز فيه أدباء الرومانسية هو الشعر.

(٢) الفن المنحل: حركة فنية وأدبية في أواخر القرن التاسع عشر ، تركزت في أوروبا الغربية.

(٣) الاستشراق: هو دراسة كافّة البنى الثّقافيّة للشّرق من وجهة نظر غربية.

ساهم بانتظام في المجلة الأدبية لجيمس أوبنهايم ، الفنون السبعة ، ومثل كلّ الكُتّاب الذين استلهموا من نيتشه والذين نشروا هناك ، سعى إلى إنشاء فن يُخلص المُجتمع من التقوى للمبشرين. وكما أعلنت مُقدمة مجلة الفنون السبعة النسخة الأولى ، بأنه لم يكن هنالك لدى كُتابها «تقليدًا يسروا عليه.. ولا مدرسة لبناء الأسلوب» ، فإن كل ما ساروا عليه كان» العمل الذي ينتج منه وبسببه فرحة للكاتب نفسه.»[39]

وبالنسبة لكِتاب جبران الأول ، «المجنون» (1918) ، الذي كتبه في ظل الحرب ، كان قد أكَّد هذا الكِتاب قدرات الفن لصنع الخلاص في عالم مُحطم ومكسور. وقد استخدم شخصية الشاعر النيتشوي لإظهار أن العبقري المجنون كان عاقلًا ، وأن عالم الشوفينية (1) القومية والدين الحاكم الذي مزقته الحروب والذي يحفر قبرًا روحيًا للأحياء هو المجنون.

وبهذه الكلمات وصف نيتشه ، «**يا له من إنسان! يا له من إنسان! وحده حارب العالم كله باسم السوبرمان. وعلى الرغم من أن العالم أجبره على أن يفقد عقله في النهاية، إلا إنه قام بجلده وحطمه جيدًا. قد مات السوبرمان بين الأقزام، لذا أليس من غير المعقول أن يكون رجل حكيم مجنون وسط عالم تقليدي للغاية من دون أن يجن جنونه .**»[40]

وفي كِتاب جبران التالي «السابق (1920)» ، قدم فيه المزيد من التجارب مع تأثره بأسلوب ومواضيع نيتشه. ففي حين قدس نيتشه (إيمرسون) وأعتبره نموذجًا للذات التي تتحكم بنفسها ، واعتبر نفسه خليفته.

استمد جبران من نيتشه نموذج الذات التي تتحكم بنفسها والذي كان بالنسبة له بمثابة الشخص «السابق» لنفسه وهذا ما كتبه: «**أنت سابق لنفسك، وما الأبراج التي أقمتَها في حياتك سوى أساس لذاتك الجبارة. وهذه الذات حينها ستكون أساسًا لغيرها.**»

كما أكَّد نيتشه لجبران ، «لقد كنا دائمًا السابقين لأنفسنا ، وسنكون دائمًا كذلك.»[41] وبعد كتاب «السابق» ، لم يكن نبع نيتشه قد جف بعد. وهكذا استلهم منه جبران في عام 1923 كتاب «النبي».

ويوضح هذا العمل في كل صفحة كيف استخدم جبران ذكاء نيتشه مُعتبرًا بأنه انعكاس لفِكره. أما عن كِتاب «النبي» فقد كان يشبه كِتاب «هكذا تكلم زرادشت» في التبشير بألوهية الذات ومناشدة القُرّاء بأن يكونوا المُنقذين

---

(١) الشوفينية: هي الاعتقاد المغالي والتعصب للوطن والقومية والعنجهية في التعامل مع خلافه ، وتعبر عن غياب رزانة العقل والاستحكام في التحزب لمجموعة ينتمي إليها الشخص والتفاني في التحيز لها.

لأنفسهم. إنه قصة المصطفى، وهو نبي، مثل زرادشت، ينزل إلى الجماهير بعد سنوات في العزلة، ويلقي خطبًا عن الفضيلة التي خلقها الإنسان، والجسد واصفًا إياه بالمعبد أرضي، وعن استعباد المُعتقدات الدينية للمؤمنين . فإن نبي جبران، هو مثل نبي نيتشه «زرادشت»، يُبشر بقدوم يوم تعيش فيه الروح السامية خارج القفص الأخلاقي للخير والشر، وهذا ما قاله نبي جبران: «من يُحدَّد سلوكه بأخلاقياته يسجن تغاريد عصفوره في قفص». ويُعلن المصطفى أيضًا عن مغزى الأرض حين قال: «**حياتك اليومية هي معبدك ودينك. وكلما دخلت إليه، خذ معك كل ما لديك**». تمامًا مثل زرادشت لنيتشه، يُبشر نبي جبران بإمكانية الإنسان الخارق الكامن داخل قرائه، أولئك الذين لديهم القوّة والحكمة ليعرفوا بأن «الإنسان يكون صالحًا عندما يكون متفاهمًا مع نفسه». [42]

واستمرت أوجه التشابه. ومع ذلك، لم يعتقد جبران بأنه كان يقتبس من نيتشه. ومع ذلك، كيف يمكن للذات السابقة لنفسها، أن تكون ذات معادية جدًا لاستخدام العبيد للأشكال الموروثة.. وأن تستعير ما يمكنها خلقه فقط؟

ولكن نظرًا لأن أوجه التشابه المذهلة للغاية، فإن جميع الناقدين لجبران تقريبًا شعروا بأنهم ملزمون بتفسيرها. ووصف أحد النُّقاد علاقة جبران مع نيتشه بأنها «علاقة قوية جدًا لدرجة أنها حملته من قدميه وكادت أن تقتلعه من ترابه وأصله الشرقي .»[43]

ومع ذلك، فإن وصف جبران لنفسه كان أكثر وضوحًا، وقد عبَّر بصورة أفضل عن صدى مشاعر المؤلفين الآخرين الذين انجذبوا أيضًا إلى عالم نيتشه. فهكذا وصف الأمر لاحقًا، «**لقد أخذ نيتشه الكلمات من ذهني. لقد قطف الفاكهة من الشجرة التي كنت قادمًا إليها.**»[44]

وبالنسبة لجبران، كما بالنسبة للآخرين، لم تكن المسألة هي: كم اقتبس أو كم لم يقتبس من نيتشه، بل بالأحرى كيف أن القراءة لنيتشه جعلته يفهم قوّة الكلمات، ومهارة الشاعر الفيلسوف. وقد أدى التأثر بكلمات نيتشه وحكمته إلى اكتشاف الذات، وليس إلى التخلي عن الذات أو إلى الاستقواء على العبيد.

لقد فهم جبران، مثل كوك ولندن وغولدمان من قبله، أن مواعظ نيتشه للعقل المُتحرّر تُمثل إعلان وصول ضميره. وعندما قرأ كوك «هو ذا الإنسان» (1908) لنيتشه خلال فترة أزمته الشخصية، لم يكن يعتقد أنه كان يقرأ لنيتشه بقدر ما كان يعتقد بأنه يقرأ للرجل الذي كان (كوك) سيصبح عليه. وعلى حد تعبيره، فإن قراءته لهو ذا الإنسان أعطته الحافز ليكتب سيرته الخاصة. [45] وعندما قرأ الراديكاليون الشباب لنيتشه، فقد شجعتهم كتاباته على السير في الطريق الذي يجعلهم يتبعون عقولهم المُتحرّرة، واعتقدوا أنه يمكن لنيتشه أن

يرافقهم في طريقهم ، لكن رفقته لهم لن تكون بمثابة بوصلة أو دليل.

وقد استمتع الراديكاليون الأدبيون بالجو النيتشوي لأن أظهر لهم قدراتهم الداخلية ولأنه أظهر أيضًا مقدرة الكاتب وإمكانياته في أن يُغيّر العالم. وقد وصفوا تجربتهم بقراءتهم لنيتشه بأنها مُسكرة ، مُحفزة ، مليئة بالتحدي ، ونبيلة. لكن الأهم من ذلك كله ، قالوا إن التجربة علمتهم قيمة الأفكار في أن تُجرب واقعيًا ، ومقدرة الكلمات على تحفيز الفعل. وعلمهم نيتشه فن الرسالة القوية التي لا تسعى للسيطرة على عقل القارئ ، ولكنها تسعى لتعليمه أن يصبح نفسه ويُمثل نفسه لا ما ورثه. وعلى الرغم من أن حماسهم «للشاعر» نيتشه غالبًا ما كان يقودهم للشعور بالبهجة ، إلا إنه كان مدفوعًا بالتزام جاد بفكرة أن فلسفة الجماليات والمبادئ الأخلاقية لا ينفصلان.

وهكذا أكَّد نيتشه أدوارهم كمُفكرين يخاطبون البشرية بأكملها ، وكُتّاب يستطيعون الكتابة بطريقة تجعل القُرّاء يشعرون بلسعة ووخزة الضمير. ومع ذلك ، فإن الراديكاليين لم ينجذبوا فقط إلى كتابات نيتشه. ولنقترب أكثر من صورتهم ونظرتهم عن نيتشه كمُعلّم علينا أن نُفكر في شخصية نيتشه نفسه. وعندما نقوم بذلك ، نرى بأنه عندما شارك الراديكاليون نسخًا من كتب نيتشه مع بعضهم البعض ، وعندما قدسوا أفكاره الأشبه بالعاصفة ، وعندما التفتوا إليه كرفيق شخصي ، فعلوا ذلك لأنهم اعتقدوا أن نيتشه يُمثل مثالًا يُقتدى به للعقل الحديث.

– التشبّه بنيتشه وتقليده

بينما التفت الأدباء الراديكاليون إلى كِتابات نيتشه للتفكير في التفكير الأميركي ، اكتشفوا أيضًا في سيرته الذاتية المأساوية قصة بطولية تُحذرهم من المسار الخطير للمثقف والباحث في العصر الديمقراطي. وقد لجأوا إلى شخصية نيتشه ومسار حياته المهنية كمثال للمثقف والباحث الجديد وكنوع اجتماعي حديث لا يزال قيد التكوين.

وكان الراديكاليون مُهتمين بعدة جوانب من حياة نيتشه وشخصيته ، بما في ذلك استقلاله الفكري ، وصحته الجسدية ، وكفاحه من أجل السيادة الذاتية والتعبير عن الذات. وقد استخلصوا المغزى من الصلات الواضحة بين عبقرية نيتشه واستشهاده وجنونه. وبسبب الروايات العديدة حول حياة نيتشه ، قد شارك هؤلاء الراديكاليون جميعًا في الانشغال والاهتمام بشخصية المثقف والباحث وموقعه وصورته الاجتماعية في أميركا الحديثة. وقد كانت القصص التي نسجوها عنه عاطفية واجتماعية على حد سواء ، تشرح سبب فشل العبقرية ،

ولماذا يجب على المرء أن يتحرّر من الأسس والمؤسسات الدينية وغيرها ، وما الذي يحدثه التحرُّر للثقافة ، وما الذي تفعله هذه الثقافة بدورها لهذا التحرُّر. ولماذا نظر الراديكاليون الأميركيون إلى الخارج لدراسة ما أطلق عليه ألفريد كازين فيما بعد «الاغتراب على أرض الوطن»؟[46] إلى حد ما ، تؤكد قراءتهم لنيتشه واستخداماتهم له ادعاء كازين بأن الكثير من بحثهم عن ثقافة فكرية أساسية في كتابات نيتشه كان إعادة كتابة لكِتاب «الباحث الأميركي» لإيمرسون. ولكن ربما كان كِتاب «استخدامات البشر العظماء» لإيمرسون (من محاضرات مُمثل البشر ، 1850) بالفعل هو ما قد أعيد كتابته.

ولم تكن أفكار نيتشه فقط هي التي أثارت اهتمامهم ، بل كانت شخصيته - المثقف ، الباحث ، العبقري المُتحكم بذاته ، المُفكر الذي كان سابقًا لنفسه هي ما لفتت نظرهم إليه. فقد زوَّدتهم فلسفة نيتشه بوسائل التمرد ، لكن سيرته الذاتية زوَّدتهم برواية عن نتائج وعواقب الشخصية الثائرة. ومن خلال الالتفات إلى نيتشه ، كان هؤلاء الكُتّاب الطليعيين [(1)] مُنغمسين في الحركة الإيمرسونية المُتمثلة في البحث عن نماذج فكرية في أوروبا.

على الرغم من أن إيمرسون كان يرغب بأن يرى أميركا تُنمي فكرها الأصلي بنفسها ، فكرها الذي لم يعد يتغذى على بقايا أوروبا ، إلا إن مُمثليه قدموا اعترافًا مُعتقدين بأن ثقافة الديمقراطية الأميركية قد لا تنجح أبدًا. فلم يكن أحد من نماذج العباقرة الذين قدمهم في كِتاب «الباحث الأميركي» أميركيين ، بل كلهم كانوا غير أميركيين. وبعد ثلاثة عشر عامًا من السعي المُتحمس لإيجاد العقل الأميركي الأصلي ، جاء بيد فارغة: لم يكن أيًا من أولئك الذين صنفهم على أنهم رجال عظماء في التاريخ أميركيين أيضًا.

فعندما سُئل هارولد ستيرنز في عام 1921 في بحثه عن الفِكر الأصلي ، من قِبل مُفكر شاب أميركي ، «أين مُفكرونا؟» لقد توتر عصبيًا وقال له: **قد تكون العبقرية في أميركا مُستحيلة.**[47] وعلى الرغم من أن رغبتهم في اعتبار دورهم كمثقفين وباحثين في أميركا الحديثة كانت جديدة ، إلا إن عناصر الجهاز الفكري الذي كان يعمل به الراديكاليون الأدبيون لم تكن كذلك. فعندما استخدموا شخصية نيتشه لتخيُّل أنفسهم مُثقفين ، فعلوا ذلك من خلال العمل بمفهوم العبقرية في القرن الثامن عشر. وصنع الأوربيون من اتباع الفلسفة الرومانسية ، في القرن التاسع عشر مذهبًا للعبقرية وقدسوها ، لكن رواد عصر

---

(١) الطليعية: مصطلح أدبي يشير إلى الأشخاص أو الأعمال التجريبية أو المجدِّدة ، وعلى وجه التحديد فيما يتعلق بالفن والثقافة ، والسياسة ، والفلسفة ، والأدب.

التنوير في القرن الثامن عشر هم الذين أعطوا المفهوم الحديث شكلًا وطابعًا خاصًا به.

وكما قال كارل بليتش، ساعد مفهوم العبقرية في أواخر القرن الثامن عشر المُفكرين البرجوازيين على تخيُّل أدوار اجتماعية جديدة لأنفسهم أثناء سعيهم للاستقلال عن حياة رجال الدين وإشراف الأرستقراطية. وقد شجعهم المثل الأعلى لعصر التنوير على تتويج الجنس البشري كسيِّد لهم، وخلق لهم أدوارًا أدبية جديدة تهدف إلى خدمة البشرية بدلًا من خدمة الله أو الأرستقراطية. وقد مكَّنهم توسع السوق الأدبية في أواخر القرن الثامن عشر من القيام بذلك، مما وفر للمُفكرين درجة من الاستقلال المالي، والتي بدورها منحتهم قدرًا أكبر من الحُرية الفكرية. وفي وجهة نظر بليتش، كان أحد إنجازات كُتّاب القرن الثامن عشر هو إنشاء أنواع أدبية جديدة، وعلى وجه الخصوص «السيرة الذاتية». وهذا الأمر «سمح للجمهور بالتفكير في الأفراد العظماء بطرق جديدة تمامًا»، أي التفكير في «العباقرة».

فبعد أن تحرّر العبقري من الروابط التي كانت تربط الإنسان بصانعه الخالد (الله)، قد جسَّد الصفات التي كانت مُخصصة فقط لله في السابق. وكان العبقري يُعتبر «مُحركًا فكريًا ثابتًا» يتمتع بالقدرة على «خلق الأشياء من العدم» وبالتالي يصبح «قاضيًا لنفسه». ومن خلال إنشاء «فهم جديد لعظمة الإنسان»، وضع مُفكرو عصر التنوير إطارًا لـ «مساحة اجتماعية» جديدة، والتي يحكمها روسو وغوته، وفي النهاية نيتشه.[48]

وكان هناك الكثير من «العباقرة» الأوروبيين الذين لجأ إليهم الأميركيون، لكن نيتشه تحدث بشكل خاص عن علاقتهم الحساسة مع الاستقلال عن المؤسسات وما يترتب على ذلك من عواقب قلق التهميش. وقد ساعد نيتشه أمثال ستيرنز، الذين سعوا إلى الحُرية الفكرية لكنهم قلقوا من عواقبها، وقال: «في حياتنا وداخل أوطاننا اليوم، يجد المُثقف والباحث الشاب نفسه بسرعة بأنه غير مرغوب فيه.»[49] وإذ كان هنالك للعبقرية تاريخ، فإن الشخص الذي يُقدس العباقرة له تاريخ أيضًا، وهذا التكرار لعبادة المُثقفين والمُفكرين الشباب للعبقرية هو الذي ساعد على تفسير كيف وضعت أسس الفلسفة الرومانسية مع نيتشه في القرن العشرين وكيف تم بناؤها استلهامًا من أسس الفلسفة في القرن التاسع عشر.[50] وكما رأينا، كان لانتشار نيتشه في أوائل القرن العشرين نطاق ثقافي واسع، ولم يقتصر على المُفكرين والكُتّاب المُحترفين أو الطموحين. لكن بالنسبة للمُثقفين الشباب، كان دور نيتشه كفيلسوف مُستقل بدون دعم مؤسسي أو انتماء أو اعتراف بحكومة وتمييز لدولة هو الذي أعطاه جاذبية خاصة به.

وكما قال آرجلس هولينغديل، فإن «الظروف المُحيطة بالثورات الفاشلة في مارس 1848 ساعدت على تمهيد الطريق للفيلسوف الأوروبي كـ «نجم ثقافي». ونجحت سلطات الدولة والكنيسة في ألمانيا في تطهير أقسام الفلسفة من العلماء المُشتبه بهم في أنشطة فكرية تخريبية. لكن ما لم يتوقعوه هو أن التهميش من الأكاديمية في عالم ما بعد 1848 سيصبح وسام شرف فكري.

فقد كتب هولينغديل أن «الفلسفة الألمانية انقسمت إلى قسمين»، قسم من الفلاسفة «الأكاديميين» الذين أنتجوا علمًا خاملًا ومن دون أيِّ عواقب فكرية أو أهمية سياسية، وقسم من الفلاسفة «المُستقلين» الذين كانوا موجودين «خارج أسوار الجامعة ومُستقلين عنها».

ووفقًا لهولينغديل، كان شوبنهاور أول مُستفيد من هذا الانقسام. وقد كانت معاداة وإهمال المؤسسة الفلسفية في النصف الأول من القرن، والأحداث الفاصلة بعد عام 1848، هي السبب الذي أعطاه شعبية وجمهور ألماني مُتعطش للفِكر الإبداعي. وكما توضح لنا العلاقة مع شوبنهاور، فإن ابتعاد الفيلسوف عن المؤسسات والحركات أصبح جزءًا مهمًا لـ «مؤهلاته»؛ فقد بدأ الجمهور بالاهتمام بعلاقة المُفكر مع السلطة المؤسسية لا فقط بأفكاره. وإذ كان شوبنهاور هو المُستفيد الأول، فإن نيتشه كان المُستفيد الثاني. وبفضل ابتعاده هذا، خلق لنفسه مساحة اجتماعية جديدة ونوعًا فكريًا جديدًا، الفيلسوف المُستقل كنجم[51] وإن القصص المُتشابكة لمفهوم العبقرية وعبادة المُفكر العبقري ساعدت على إبراز اهتمام الراديكاليين الأدبيين به.[52] بالإضافة إلى ذلك، ساعدت كتابات نيتشه الخاصة عن العبقرية في تجسيد الفكرة التي كانت لا تزال قيد التشكيل عن المُفكر المُستقل. وقد وصف العبقرية بأنها معادية لكل مراجع السلطات التقليدية، وبالتالي معادية للرضا الأخلاقي، وقال إن المجتمع معادٍ لها بنفس القدر في المقابل. ومع ذلك، أكَّد نيتشه أيضًا تعصب العباقرة تجاه العبقرية. وقال إن «التشوه، قطع عضو من الجسد، الشلل، والقصور الكبير في أحد الأعضاء يوفر الفرصة لتطور ناجح بشكل غير اعتيادي لعضو آخر». «ولهذا السبب يمكن للمرء أن يفترض أن العديد من المواهب المتألقة هكذا قد نشأت.»[53] ووفقًا لنيتشه، فإن تكوين العبقري لا يتطلب التعصب الاجتماعي فحسب، بل ويتطلب أيضًا التضحية بالنفس. إن «عظمة» العبقري هي أن «يبذل نفسه.. يستخدم نفسه وقدراته، ولا يذخر أفكاره.. يجب عليه أن يُظهر إخلاصه لفكرة ما، ولقضية عظيمة». وبينما يُكرس نفسه بحُرية سعيًا وراء هدف أسمى، يشكره المجتمع بـ «امتنان»: ويعتذر منه لأنه إساء فهمه.[54]

التألق، العظمة، الابتعاد عن المؤسسات، والعبقرية.. لاحظ ويل ديورانت

في عام 1917 ، «بأن هناك شيء من نيتشه فينا جميعًا.» وقد كان مُهتمًا بأن يفهم «دروس» نيتشه الفكرية.[55] على الرغم من إصرار نيتشه على أن القُرّاء المُستقبليين «لن يهتموا بشأنه شخصيًا ، بل سوف يهتموا فقط بالأشياء التي عاش من أجلها» ، قد اعتقد المثقفون والباحثون الشباب أنه لم يكن هناك فرق بين الاثنين.

وبعد كل شيء ، كما أشارَ هوراس كالين ، أكّد نيتشه أن «الحالة المزاجية والنفسية هي أساس العقول» ، وأن «المشاعر تزوّد العقل بالقوّة وتملي أهدافه.»[56] ونتيجة لذلك ، لاحظ كالين ، أن الأشياء التي عاش من أجلها تشكلت بسبب الأشياء التي عانى منها.

وقد روى الراديكاليون الأدبيون بالتفصيل الدقيق مشاكله الصحية التي طال أمدها وغرائزه (الجنسية وغير ذلك) ، وقد تعمقوا داخل حياته الشخصية التي اعتقدوا أنها تنبأت بانحداره إلى الجنون.

وبدلًا من تشخيص جنون نيتشه بمصطلحات طبية ، وصفوا ذلك على أنه سبب أو نتيجة «عبقريته». **فقد شبَّه ديورانت عبقرية نيتشه بشجرة المعرفة التي انهارت بسبب «ثقل وكثرة ثمارها.»** ووجد تأكيدًا لهذا التفسير في اقتباس من كِتاب «أفوال الأصنام» ، حين قال نيتشه «**إن الفناء تحت عبء كبير لا يمكن للمرء أن يتحمله أو أن يتخلص منه.. هذه هي حياة الفيلسوف .**»[57]

وقد خلق الراديكاليون نظريات مُتنافسة عن جنون نيتشه ، لكنهم جميعًا اتفقوا في النهاية على أنه مثال على استشهاد العبقرية الحديثة. ووصف الكثيرون جنون نيتشه بعبارات روحانية. وقد التفت جورج كرام كوك إلى نيتشه كدليل على أن الشاعر ، بحكم مهمته ، عليه أن يتأرجح على حافة الجنون. هذا لأن الشاعر ، يشبه الروحاني الديني ، يجب عليه أن يتجاوز نطاق اللغة والإحساس المألوف من أجل أن يخلق أشكال وصور وأفكار جديدة ليفهم الحس البشري ولينقل له رسالة فكرية. وبالتالي ، يعاني جميع الشعراء بسبب «كثافة تفكيرهم الرمزي» ، الأمر الذي يتطلب التنقل بين المألوف والمجهول في مسار البحث عن أساليب جديدة للتجربة. لكن العبقري النادر ، مثل نيتشه ، هو الذي يكون باستطاعته أن يصنع الفارق النهائي ، من خلال تصوير العالم نفسه كرمز.

سأل كوك: «**هل هذا جنون؟ إذ كان الأمر كذلك أم لا.. فهو في النهاية يعتمد على درجة السيطرة.. فهل سيكون بمقدرة القوّة أن تتحكم في الأشياء الخطرة. ولكن مهما يكن، فهذا أساس الدين. والبشر الذين يدور هذا النوع من الأفكار في أذهانهم هم عظماء الفنانين الدينيين والمعلمين والروحانيين الذين غذوا وفادوا البشرية.. فحتى «هو ذا الإنسان» لا يُعتبر**

في عام 1917 ، «بأن هناك شيء من نيتشه فينا جميعًا.» وقد كان مُهتمًا بأن يفهم «دروس» نيتشه الفكرية.[55] على الرغم من إصرار نيتشه على أن القُرّاء المُستقبليين «لن يهتموا بشأنه شخصيًا ، بل سوف يهتموا فقط بالأشياء التي عاش من أجلها» ، قد اعتقد المثقفون والباحثون الشباب أنه لم يكن هناك فرق بين الاثنين.

وبعد كل شيء ، كما أشارَ هوراس كالين ، أكّد نيتشه أن «الحالة المزاجية والنفسية هي أساس العقول» ، وأن «المشاعر تزوّد العقل بالقوّة وتملي أهدافه.»[56] ونتيجة لذلك ، لاحظ كالين ، أن الأشياء التي عاش من أجلها تشكلت بسبب الأشياء التي عانى منها.

وقد روى الراديكاليون الأدبيون بالتفصيل الدقيق مشاكله الصحية التي طال أمدها وغرائزه (الجنسية وغير ذلك) ، وقد تعمقوا داخل حياته الشخصية التي اعتقدوا أنها تنبأت بانحداره إلى الجنون.

وبدلًا من تشخيص جنون نيتشه بمصطلحات طبية ، وصفوا ذلك على أنه سبب أو نتيجة «عبقريته». **فقد شبَّه ديورانت عبقرية نيتشه بشجرة المعرفة التي انهارت بسبب «ثقل وكثرة ثمارها.»** ووجد تأكيدًا لهذا التفسير في اقتباس من كِتاب «أفوال الأصنام» ، حين قال نيتشه **«إن الفناء تحت عبء كبير لا يمكن للمرء أن يتحمله أو أن يتخلص منه.. هذه هي حياة الفيلسوف.»**[57]

وقد خلق الراديكاليون نظريات مُتنافسة عن جنون نيتشه ، لكنهم جميعًا اتفقوا في النهاية على أنه مثال على استشهاد العبقرية الحديثة. ووصف الكثيرون جنون نيتشه بعبارات روحانية. وقد التفت جورج كرام كوك إلى نيتشه كدليل على أن الشاعر ، بحكم مهمته ، عليه أن يتأرجح على حافة الجنون. هذا لأن الشاعر ، يشبه الروحاني الديني ، يجب عليه أن يتجاوز نطاق اللغة والإحساس المألوف من أجل أن يخلق أشكال وصور وأفكار جديدة ليفهم الحس البشري ولينقل له رسالة فكرية. وبالتالي ، يعاني جميع الشعراء بسبب «كثافة تفكيرهم الرمزي» ، الأمر الذي يتطلب التنقل بين المألوف والمجهول في مسار البحث عن أساليب جديدة للتجربة. لكن العبقري النادر ، مثل نيتشه ، هو الذي يكون باستطاعته أن يصنع الفارق النهائي ، من خلال تصوير العالم نفسه كرمز.

سأل كوك: **«هل هذا جنون؟ إذ كان الأمر كذلك أم لا.. فهو في النهاية يعتمد على درجة السيطرة.. فهل سيكون بمقدرة القوّة أن تتحكم في الأشياء الخطرة. ولكن مهما يكن، فهذا أساس الدين. والبشر الذين يدور هذا النوع من الأفكار في أذهانهم هم عظماء الفنانين الدينيين والمعلمين والروحانيين الذين غذوا وفادوا البشرية.. فحتى «هو ذا الإنسان» لا يُعتبر**

عمل صُنع من الجنون، فقد أصبح التفريق بين الجنون والذكاء العظيم ضعيف بالفعل في وقتنا هذا. فعندما كُتب «هو ذا الإنسان» لم يهدم أيَّ سلطة؛ فقد بقي المقود في مكانه، ولكن كان هناك قوّة تسحب هذا المقود. إن عزلة الروح هي التي أنتجت توترًا هائلًا لنيتشه، وبالتالي أعظم أعماله، استمرت طويلًا.»

وفقًا لكوك ، فأن نيتشه هو من دفع عقله نحو الجنون عن قصد وعن طيب خاطر. فلم يكن جنونه مُصادفة ، بل استشهاد ، فقد خسرَ عقله في سبيل قضية ما. كتب كوك: «كان نيتشه على استعداد لدفع الثمن لو كان يعلم مقدمًا أنه سيكون فقدان العقل». فقد كان يعلم أن عالمًا جديدًا من الأفكار يستحق العيش من أجله ويستحق أيضًا الموت من أجله؛ وقد كان موت عقله هو الثمن. ومن وجهة نظر كوك ، كانت عقوبة الجنون دائمًا شيئًا ضروريًا في الروحانية الدينية ، وقد كانت كذلك بالنسبة للحديثين العلمانيين الذين كافحوا ضد الأفكار والمُعتقدات الموروثة ، ولكنهم أحبوا الشعور بالسمو الذي وفرته هذه المُعتقدات الموروثة .[58]

وبالنسبة إلى الراديكاليين أمثال كوك ، فإن الدرس المُهم الذي استنتجوه من جنون نيتشه لم يكن مُجرد أن المعاناة العقلية تُشكل خطرًا مهنيًا على العقل الحديث ، بل أن لهذه المعاناة هدف أكبر.

وعندما كتب كوك «**أن نيتشه أنقذ روحي من تولستوي ويسوع والسيدة براوننج**»، كان يؤكد فقط على الشعور المُشترك حول الوعد الذي وعده العباقرة الشعراء للحداثيين الضالين.

والجدير بالذكر أن العبقرية تتطلب شيء أهم من الفطنة الفلسفية ، والمعرفة الأدبية ، والعقل الذكي. فالموهبة مهارة ، والعبقرية تضحية. وأظهرت حياة نيتشه كيف استفاد من جاء بعده من أعماله.

وقد كتب كوك: «**أيَّ بيئة جديدة وفظيعة ألهمت رجالًا مثل نيتشه، مجانين بشكلٍ فعليّ، يغرقون ويعودون يلهثون؟ ففي الغرف المتروكة في مدن البشر، دخلت بعض الأرواح إلى مناطق مهجورة وغير مُتكيفة مع الحياة، أشبه بمنطقة القطب الشمالي المرتفعة، وأسوء منها، وواجهت هناك مصيرًا.. حيث كان التجمد حتى الموت هو السلام والنجاة لها. فهناك واجهت ظروفًا لم تتعلم أن تواجهها، ولم ترث القوى للقيام بذلك. وإن أمثال نيتشه يعرفون الخطر، ومع ذلك يذهبون ويموتون. وبالمثل ذهبت أسماك القرش «الأشلاقي» إلى الشاطئ وماتت. لذلك لا نزال أحياء لأننا لا نتجرأ على فعل ذلك.»**[59]

علّم نموذج نيتشه نظرائه الأميركيين الشباب أنه ، «حتى لو كانوا يعانون

بصمت في الدرابين المُظلمة لمدن مجهولة ، مع الشعور بالألم في الأكتاف ، وعيون مرهقة ، وشيكات رواتب غير مجدية ، إلا أن لعملهم هدف». وهكذا قدمت صورة العبقري الشهيد للكُتّاب نموذجًا شاعريًا وعاطفيًا ، وإن كان مخيفًا ، لمصير المُفكر. وإن احتمال أن نيتشه ربما يكون قد «عانى من مرض الزهري الوراثي» ، كما لاحظ أبتون سنكلير ، كان بعيدًا عن الموضوع. فأن موته عقليًا (فقدانه لعقله) ، أو كما وصفه سنكلير ، «الخسارة المأساوية لأعظم عبقري في العصر الحديث» ، لم يكن له علاقة بمرضه المزعوم الموروث (أو المُكتسب) الذي لم يُعالج وبالإضافة الى أنه كان عبقريًا حيث كان عليه تحمل هذين الشيئين (عبقريته ومرضه الجسدي). وشدَّد سنكلير على أن نيتشه كان «رجلًا مريضًا ويعاني بشكل فظيع». وقال إن كل عام يعني له الألم مائتي يوم. وقد كانت نظرته للحياة نتاج عقل يقوده الشعور بالألم والعذاب ، تمامًا مثل النشوة التي يشعر بها الأشخاص الذين يتعرضون للتعذيب في سبيل الله أو المبدأ.»

وكان هدف دراسة انهيار نيتشه واضحًا: «**إن العباقرة يعانون.**» ومع ذلك ، إذا كان ألم نيتشه من صنع نفسه ، فإن هدفه لم يكن مازوشيًا. بل كان تضحية. وفي صفحة العنوان من كتابه (مامونارت) (1925) ، طرح سنكلير السؤال الذي أشعل أذهان زملائه الفنانين: «هل خدم العبقريُ البشريةَ؟» ، وأظهر لهم استشهاد نيتشه بشكل مؤثر ، وأن الإجابة كانت «نعم».

وأوضح أن العالم سيتعلم «الأسرار الغريبة المُتعلقة بإمكانيات الروح البشرية» ، لا فقط من فلسفة نيتشه ، بل أيضًا من مثال بطولاته وسيرته الذاتية. وسوف يعجب الشبان المُثقفين القارئين له بهدف ومعنى الحياة الفكرية .[60]

ومن بين جميع الشخصيات التي شُبِّه بها نيتشه - **الروحاني الحديث، المسيح، فاوست، بروميثيوس** - إلا أن أكثر تشبيه وصفه بصورة دقيقة وأخذ صدى واسع هو وصفه بـ «هاملت» الوقت الحاضر. فالرغبات غير المُحققة والخيال المليء بالهواجس ، هو الذي دفعه إلى الجنون ، فهذا يذكرنا بالمصير المأساوي الذي حلَّ بأمير شكسبير الدنماركي. وستظل مقارنة نيتشه بـ (هاملت) سمة دائمة لتفسير نيتشه في الولايات المتحدة بين المُفكرين الذين يفكرون في مخاطر أعمالهم.[61] وقدم جيمس هونيكر واحدة من أولى العبارات عن هذه الفكرة عندما صرخ في عام 1910 ، «**وحسرتاه! يالعذاب واقع نيتشه. هذا الواقع لهذه الروح التي تشبه روح هاملت.. الروح المُعذبة والمصلوبة روحيًا والتي ذاقت طعم التراجيديا النفسية.**»[62]

إن صورة هاملت التي ظهرت في هذا التفسير غالبًا ما شُبهت بصورة هاملت التي وصفها نيتشه في ولادة المأساة. حيث رفض نيتشه وجهات النظر

التقليدية لهاملت باعتباره حالمًا يُبالغ في إمكانياته ويغرق بسبب تخيلاته المفرطة لقدراته. «هذا ليس تعبيرًا مجازيًا ، لا» ، كما قال نيتشه ، لقد كانت «المعرفة الحقيقية ، والنظرة الثاقبة للحقيقة المروعة» لـ «عالم مليء بالعقد النفسية» ، هو ما تسبب في جنون هاملت وهوسه.[63] وهكذا ، فإن نسخة نيتشه وتشبيهه بجنون هاملت ، أو بالأحرى ، نسخة النُقاد وتشبيهاتهم لجنون نيتشه ، قد أكّدوا فيها على ثمن البحث العقلي والروحي الجريء عن الأخلاق والحقيقة. وقد كشفت عن المخاطر المُحتملة التي تنتظر المُفكر الشاب الذي قد يميل إلى تحطيم الأصنام الزائفة أو تمزيق حجاب الوهم في الثقافة الأميركية. وقد أظهر مصير نيتشه المأساوي: المخاطر التي واجهها أمير الدنمارك ، أو الفيلسوف ألماني ، أو المُثقف والباحث الأميركي الشاب بمجرد أن يشرع في بحث شامل عن الحقيقة. على الرغم من أن نيتشه كان يعتقد أن الوعي وإدراك الحقيقة ، لا عدم القدرة على التصرف ، هو أصل جنون هاملت ، إلا إن الراديكاليين بدوا غير مرتاحين لحالة هاملت النفسية المُتدهورة التي أدت إلى فقدانه لعلقه ، وهذا لأنه أكَّد مخاوفهم بشأن المثقف والباحث غير الفعال والضعيف. وقد كانوا قلقين بشأن عدم التأثير لأنهم شعروا بوجود فجوة بين معرفتهم بالمشاكل الاجتماعية والاقتصادية وقدرتهم على تحويل معرفتهم إلى عمل فعليّ يخدمها.

«نحن جميعًا هاملت» ، اعترف راندولف بورن لصديقٍ ، واصفًا شعور القرابة المُضطرب الذي شعر به هو وأصدقاؤه مع شخصية شكسبير.[64] ووافقه فان ويك بروكس الرأي على أن جيله ، المُثقل بشعور «اللاسلطوية الداخلية» ، يتحول إلى جيل من «عرق هاملت.»[65]

وقد كانت مخاطر الإفراط في التفكير والعمل الاجتماعي الضئيل كما رأيناها في شخصية هاملت ونيتشه مزعجة بشكل خاص للمُثقفين والباحثين الشباب القلقين من أن عملهم كمُفكرين قد لا يكون له نتائج عملية لمعالجة مشاكل الحياة الحديثة. وكان الأمر سيئًا بما فيه الكفاية لأن يفقد المرء عقله ، ولكن فقدان أهميته كان مُزعجًا بشكل خاص.

بالنسبة إلى ويل ديورانت ، مدرس سابق في مدرسة (فيرير) وناشط اشتراكي.. تحوَّل إلى طالب دكتوراه في الفلسفة تحت إشراف جون ديوي في كولومبيا ، فإن مثال نيتشه عن حياة أضعفها الفِكر كان له صدى لدى المؤلفين الشباب مثله. وجعلهم غير متأكدين من التأثير الاجتماعي لعملهم الفكري ، وقلقين ما إذ تركوا تفكيرهم ينفصل عن عملهم ، فقد يلوموا أنفسهم على هذا الفعل. فبصفته ناشرًا للفلسفة ومؤلفًا لأفضل الكتب مبيعًا «قصة الفلسفة (1926)» ، كان ديورانت يبني أسسًا مُثمرة مُعتبرًا نيتشه أحد سادة الفلسفة. ولكن

في رسالة الدكتوراه الخاصة به عام 1917 ، «الفلسفة والمشكلة الاجتماعية» ، استعان بنيتشه للنظر في الطريقة التي يجب أن يدمج بها المُثقف والباحث تفكيره مع أفعاله ، من أجل إنقاذ الفلسفة من الأفكار والنظريات الغامضة. ووفقًا لديورانت ، لم يكن مثال نيتشه جيدًا ، لكن دروسه كانت بناءة.

وقد لاحظ ديورانت باستحسان أن نيتشه «خرج من هيكلنا الاجتماعي والأخلاقي» ، وعانى من عواقب القيام بذلك. ومع ذلك ، في حين أن خروجه منحه نظرة قيمة للظروف الحديثة ، إلا إن خروجه هذا لم يعني بأنه كان خاليًا من تأثيرات الهيكل الاجتماعي الأخلاقي. وأوضح ديورانت بأن سيرة نيتشه الذاتية «التي تحدثت عن أمراضه» كانت مُهمة ، ليس لأنها جذبت ولفتت نظر القُرّاء ، بل لأنها ساعدت في تفسير سبب خطأه. وقال ، **كان نيتشه «رجلًا مريضًا من أعماق جذوره - إذ سمحتوا لي أن أقول ذلك، فقد كان نيتشه غير طبيعيًا (أو شاذًا) في تكوينه الجنسيّ؛ كان رجلًا لا ينجذب بدرجة كافية إلى الجنس الآخر، لأن لديه الكثير من الجنس الآخر فيه»**. وقد حلَّل الكثير من المؤلفين على مدار القرن النشاط الجنسي لنيتشه - ميوله ورجولته - من أجل شرح سبب كتابته لفلسفة «وحشيّة» تعويضية ، أو كيف غذت طاقاته الغريبة إنتاجه الفكري اللاذع.

ومع ذلك ، شدَّدت آراء ديورانت على «دروس» موضوعية خاصة للمُثقفين الشباب. وقد أظهر مثال نيتشه تخنث المُثقف غير الفعال اجتماعيًا: فمن الأفضل الحصول على راحة بدنية بعدما يتعب المرء من العمل اليدوي بدلًا من أن ينتج إعياء عصبي من المُفكر العبقري ولا يجد لهذا الإعياء حل. وكانت مشكلة نيتشه الأساسية هي بأنه كان «ضعيفًا وبعيدًا بشكل غير طبيعي من الحياة الاجتماعية» ، والتي تُعتبر ضرورية لربط الأفكار بمشاكل العالم الحقيقي ، وضرورية أيضًا لتُنمي المُفكر الناقد للمجتمع الذي بداخله .[66]

وربما قد اتفق الراديكاليون على أن ابتعاد نيتشه وهاملت عن المُجتمع ساهم في جنونهم ، لكنهم لم ينظروا جميعًا إلى ذلك على أنه أمر سيئ. وأظهر كل من نيتشه وهاملت للمُثقفين والباحثين مخاطر «وضع مسافة» والابتعاد عن الحشد والمُجتمع ، لكنهم أظهروا أيضًا جاذبيتها. وبعد أن أصبح «مُقربًا من هاملت» ، بدأ أبتون سنكلير في تخيُّل نفسه على أنه «أمير الدنمارك» الحديث. وهذا ما قاله: **«أنا أيضا كنت أميرًا، في صراع مع عالم قذر وخبيث؛ على الأقل، رأيت نفسي أميرًا، وعشت بالكامل في هذا الخيال .»**[67]

شعر سنكلير لاحقًا بأنه مُغفل بشأن إحساسه بالتميُّز ، لكن مصير نيتشه قد أكَّد القلق من أن الجموع قد يسيئون فهم العبقرية. على الرغم من أنهم

استخدموا شخصية هاملت لتوبيخ أنفسهم لبقائهم فترة طويلة في التفكير وعدم الانخراط في العمل، إلا إن الكُتّاب الطليعيين قد كانوا أيضًا مُتشككين في إمكانية تغيير تفكير الجموع الذين كانوا يخاطبون.

وقد كشفت شخصية كل من هاملت ونيتشه للعبقرية عن شعورهم بعدم الانتماء وتعارضهم مع الثقافة العامة الديمقراطية الحديثة التي أرادوا خدمتها وقيادتها. وكان مشهد نيتشه وهو يعمل بصمت، وينهار في النهاية تحت عبء عبقريته المرفوضة، صدى لدى العديد من المُثقفين الذين اعتبروا أنفسهم مُهمشين بالمثل من قبل ثقافة أميركية غير مبالية بأفكارهم.

وقال النُقاد على الرغم من سوء معاملة نيتشه وعدم تقديره خلال حياته، إلا أنه أثرَ تأثيرًا واسعًا بعد وفاته. وقد اشتكت إيما غولدمان من سمعة الفيلسوف السيئة بعد وفاته، واشتكت من أن «المُفسرين السطحيين» رفضوا فِكر «فريدريك نيتشه، هذا العقل العملاق، فقط لأنهم فشلوا في فهم رسالته.»[68] لكن بورن قال بأن انتشار نيتشه الإيجابي بعد وفاته أظهر كيف أن الجمهور العشوائي غير الفاهم للعبقرية باستطاعته أن يقتل العبقرية بهدوء بعدم فهمها. فقد منحه نيتشه سببًا للخوف لا من الجماهير الجاهلة فقط، بل من غير المُثقفين الذين رغبوا بالتكيُّف مع (وتدجين) الأفكار المُتطرفة.

وهنا أثبت لنا نيتشه، بأنه لم يتحمل المعاناة فحسب، بل وضع نظريات حولها. وكما كتب في كتاب «تأملات قبل الأوان» (1876-1873)، إن غير المُثقف «يتخيَّل نفسه بأنه العبقري والمثقف»، بينما المُفكر الحقيقي العظيم هو الباحث. وهكذا يعتقد غير المُثقف بأنه يمتلك ما يسعى إليه العبقري الحقيقي من سمات، حيث يعتقد بأنه: «أصيل، مُبتكر.. ومثقف وباحث.»[69] وقد حدَّد بورن مشكلة العقل الأميركي وقال بأن مشكلته - ليست العداء الثقافي للفِكر النقدي، ولكن «عدم استقبال النقد للذوق الحالي.»

وقد رأى بورن خطرًا في الأرستقراطية الواضحة التي ميَّزت المواقف الثقافية الأميركية، والتي كانت فتاكة بالنسبة للفنان. وعلى حد تعبيره، «لا يزال العدو الحقيقي هو التقليد الأرستقراطي الذي يميل إلى خنق التجارب الخجولة لجيل أصغر سنًا غير راضٍ عن بقايا الماضي. لأن فايروس الأرستقراطية القاتل الذي يحمله جمهور مُثقف وباحث مُتجدد ربما قد يكون صغيرًا، لكنه ينمو بسرعة، ويعتبر الأكثر خطورة لأنه ينتشر بسهولة وسلاسة.»

وإدراكًا للآثار الضارة لحس الأرستقراطية على قابلية استمرار تطبيقه على الأفكار الجديدة، استنتج بورن بأن «الفنان الأدبي الراغب بأن يستمر يحتاج إلى الحماية لا من أعدائه بقدر ما يحتاج للحماية من أصدقائه.»[70] وعلى الرغم

من أن الكُتّاب الراديكاليين لم يرغبوا بالتأكيد بالتأثر بالانهيار العقلي لنيتشه ، إلا أنهم أعجبوا بالتزامه المُستمر بمهنته ومهمته. وقد خدمت شخصية نيتشه وظيفة البيداغوجيا [1] من خلال إظهار استخدامات وإساءة استخدامات الفكر في المجتمع الحديث. وقد علمتهم رحلة عذابه المُستمرة على طوال فترة حياته أن العبقرية تسبّب المعاناة . ولكن ذلك ، على حد تعبير هونكر ، «المعاناة تجعلها نبيلة.

وأظهر نيتشه أيضًا المخاطر التي تنطوي عليها الحياة الفكرية حين يبتعد المرء عن المُجتمع. وقد اعتقد الراديكاليون أن الوحدة والغربة قد تكون ثمن الوصول الى نقطة حرجة وحاسمة من ثقافة المرء. وبينما قدم نيتشه صورة شاعرية للفيلسوف الشاعر الذي رغبوا بأن يصبحوا عليه . قدم أيضًا دليلًا عمليًا للكاتب الشاب. كما لاحظ ويليام إنجليش والينغ . «ما يهمنا هو عمل نيتشه الفعليّ . أي لا النتيجة النهائية ، بل النشاط نفسه.»[71]

ومثل قُرّاء نيتشه البروتستانت في أوائل القرن العشرين الذين ابتعدوا عن وسائل الراحة السهلة للحياة الحديثة وسعوا إلى تعابير أكثر صرامة لوصف الإيمان . قام الكُتّاب والفنانين الراديكاليين بربط نموذج نيتشه الوحشيّ والتزامه المُنضبط بدعوته. وهكذا كانت صورة عبقرية نيتشه بمثابة مصدر لجلد الذات . وأعطتهم سببًا وجيهًا لتوبيخ أنفسهم بسبب شعورهم بعدم المنفعة والاحتراف. وقد كان كِتاب «هو ذا الإنسان» الذي وضعه نيتشه بمثابة دليل يرشد القارئ إلى كيفية الكتابة بشكل جيد وكيفية العيش بشكل صحيح. وأظهر لنا أيضًا هذا الكتاب أن التدقيق في شخصية نيتشه هو التدقيق في نموذج رائع للتفكير البشري.

-العلم المرح» للنقد الثقافي

أعطى نيتشه الراديكاليين الأدبيين سببًا للشك في «الصواب» بواسطة الفلسفة. حين كتب في كتاب «أفوال الأصنام»:

«ستسألونني عن كل ما يتعلق بالفلاسفة؟ المزاج؟ إنه مثلًا، افتقارهم إلى الحس التاريخي، وكرههم لفكرة أن الصيرورة [2]، «مصريتهم»، فهم يعتقدون بأنهم يُمجدون قضية ما من خلال تجريديها من تاريخها، عندما يحنطونها ويجعلونها مومياء. فكل ما خلقه الفلاسفة لآلاف السنين لم

---

(١) البيداغوجيا: بصفة عامة تعني مجموع طرق التدريس. وقد نشأ عن المدارس الفلسفية ومدارس علوم النفس المختلفة تمظهرات ومقاربات مختلفة للبيداغوجيا وطرق مختلفة لتحقيقها.

(٢) الصيرورة: هو مفهوم فلسفي يتعلق في علم الفلسفة بالمفاهيم الوجودية ، وهي مختلفة عن الفلسفة العملية عمومًا.

يكن سوى موميات أفكار؛ لا شيء حقيقي خرج حيًا من أيديهم. فعندما يصبح لديهم مقامات رفيعة هؤلاء السادة المولعون بالمفاهيم المُجردة.. إنهم يقتلون، يفجرون، ويعرِّضون كل شيء لخطر الموت.»[72]

إن نقد نيتشه للعادات السيئة المبنية على أسس مورثة ومحكومة بالمؤسسات في الفِكر الغربي قد شجع الكُتّاب الأميركيين الشباب الذين ساهموا في أوائل القرن العشرين في «ثورة ضد الشكلانية» [1] في الفنون ، وفي النظرية الاجتماعية والسياسية. لكن كان هنالك العديد من الأشخاص الذين كانوا أقرب إلى القومية أيضًا. في الواقع ، أن أولئك الذين انجذبوا إلى نيتشه قد انجذوا أيضًا إلى المذهب التجريبي الراديكالي لوليام جيمس ، والفلسفة الذرائعية لجون ديوي ، و «البراغماتية» لتشارلز ساندرز بيرس ، والنسبية الثقافية [2] لفرانز بواس.

لكن نيتشه هو الذي اظهر لهم إمكانية تحويل هجماتهم على التأسيسية إلى نوع جديد من الاستطلاع والدراسة. وقد كان الأمر كما أشارَ إليه بروكس ، مُقتبسًا من نيتشه ، حين قال إن فلسفة «العلم المرح» ، أظهرت لنا صورة تفكيره الأشبه بكونه حاملًا «مطرقة في يد واحدة» و «عصا الإله» في اليد الأخرى ، وبهذا يُحطم الأصنام القديمة وفي نفس الوقت يخلق إلهه جديدة من الخيال[73] فقد كان نيتشه هو من أظهرَ للكُتّاب الطليعيين نوعًا جديدًا من الفِكر الذي قد يسمونه بالنقد الثقافي.

وقد اتفق الراديكاليون الأدبيون مع وجهة نظر نيتشه على أن هدم القيم القديمة أمر سهل مقارنة ببناء قيم جديدة. وقد أدركوا أيضًا أن هدم القيم القديمة عمدًا هو أكثر صعوبة مما يبدو عليه. فقد كانت المطرقة العادية أداة حادة للغاية بالنسبة للنقد النيتشوي. في الواقع ، عندما شرح نيتشه كيفية «التفلسف بالمطرقة» ، أشارَ إلى أن «المطرقة تشبه الشوكة الرنانة» [3]. إذن ، بواسطتها أن تبدأ «الإعلان الكبير للحرب» على التأسيسية بـ «اكتشاف» الأصنام الوهمية التي خدعوا البشرية فيها.[74]

لقد فهم الراديكاليون من نيتشه أن المهمة الأولى للنقد هي «كشف» الخراب والأنقاض الثقافية داخل الشخصية الحديثة. وقبل أن يتخيِّل الناقد ما هي أنواع الشخصيات التي «يجب أن نزرعها أو أن نخلقها أو أن نعتمدها» ، كما قال والينج ،

---

(١) الشكلانية: هو المنهج الذي يعتمد على اللغة التي هي المادة الأولية للأدب ، وليس بإمكان الشخص أن يعبر عن الفكرة أو الإحساس إلا باستخدام اللغة.

(٢) النسبية الثقافية: هي مبدأ ينص على أن أفعال واعتقادات الفرد يجب أن تفهم من قبل الآخرين ضمن سياق الثقافة التي ولد بها.

(٣) الشوكة الرنانة: هي شوكة معدنية لها تردد محدد ، تستخدم في تدريس علم الصوت في الفيزياء ودراسة الرنين.

يجب أن نظهر ونكشف عن الأمثال العليا القديمة التي تحولت إلى أصنام.[75] وقد كشف نيتشه عن قوّة المثل الأعلى، لكنه أظهر أيضًا احتماله التاريخي. وقد نبهت جدالاته، حول الأصول التاريخية والانعكاسات اللاحقة للمفاهيم المسيحية مثل الخير والشر، الكُتّابَ الأميركيين ولفتت انتباههم إلى الطبيعة المليئة بالقوّة والسلطة للمعتقدات، كما شجعهم على النظر إلى مصطلحات مثل: «الحقيقة» و«الفضيلة» و«الأخلاق» بشك كبير. وكما قال نيتشه: **«إن اللغة الأخلاقية لا تُمثل تعبيرًا عن الحقيقة العالمية، بل هي أداة لخدمة وظائف اجتماعية مُعينة»** ولذا فإن دور النُقاد للقيم الأميركية هو أن يبحثوا ويحققوا في صحة هذا الكلام وكيف استعملوه لمصالحهم، على سبيل المثال، قد استخدم مسيحيين العصر الحديث والرأسماليين الكلمات والكُتب المقدسة للدفاع عن أو تبرير تقاليدهم الدينية وثرواتهم الهائلة.

كان المثقفون الشبان مُلتزمين بالإصلاح المُتقدم والمُتجدد الثقافي، ولكن أدركوا أن الله والقانون الطبيعي لا يحبذان ذلك. وفي كِتاب «مقدمة إلى السياسة (1913)»، استخدم والتر ليبمان رؤى نيتشه لتخيُّل نظرية ديمقراطية من دون أسس. وللقيام بذلك، سعى أولًا لإثبات أن الخطاب السياسي والاقتصادي، وإن كان يستند على أسس الادعاءات العالمية، إلا أنه لم يحاول اللجوء إلى المُطلق. وقال بأن الالتزامات السياسية، حتى الديمقراطية منها، مبنية على أسس الحالة المزاجية والطبيعة البشرية، وليس على العقلانية أو المنطقية. ولفهم السياسة، يجب أن نحلَّل الرغبات النفسية للناس، أذواقهم الجمالية، وحتى دوافعهم غير المنطقية، أكثر من المبادئ الجوهرية التي يعتنقونها.

قال نيتشه بأن العقائد ليست أكثر من «أدوات لأغراض بشرية». وبالتالي، فإن ما تُحدده الثقافة على أنه أخلاقي هو في الحقيقة مُجرد «قانون نابع من السلطات ليتحكموا بالبشر وليعتقد البشر أن ما يسيرون عليه هو الشيء المناسب لهم وبهذا يرضى عليهم الإله ويرفأ بهم.» اقتبس ليبمان ادعاء نيتشه **«أن كل فلسفة عظيمة هي السيرة الذاتية اللاواعية»** في جهوده لإظهار الذاتية [1] والإمكان [2] للمثل الأعلى السياسية الخاص بنا.[76]

وقال ليبمان بأن مشكلة السياسة الأميركية هي أن الناس تمسّكوا بعناد بالأمثال العليا غير المُفيدة والعبارات والنظريات المجردة بدلًا من احتضان الحقائق الحيّة. فحتى الحقائق، على الرغم من ذلك، غالبًا ما تكون مفاهيم

---

(١) الذاتية: هي فكرة فلسفية مركزية، مرتبطة بالوعي، والشخصية، والحقيقة، والواقع.

(٢) الإمكان: في الفلسفة والمنطق هو الحالةُ التي لا تكون القضيّةُ فيها صحيحةً دائمًا وتحت أيّ ظرف، ولا تكون كذلك خاطئةً دائماً وتحت أيّ ظرف.

وأفكار عابرة وزائلة وليست حقائق أساسية.

وبالاستناد على نقاشات نيتشه حول أنساب القيم، كتب ليبمان، «إن الكلمات والنظريات والرموز والشعائر وكل التعابير التجريدية ليست سوى ثقوب تتدفق منها الحياة.. ولكننا لا نزال مُتمسكين ونقدس الثقوب لا الأمور التي تبعث لها الحياة. قد يكون المفهوم القديم قد اختفى، ويأتي من بعده مفهوم جديد، بغض النظر عن ذلك، نحاول أن نصدق أنه لم يحدث أيَّ تغيير». وأصرَّ على أنه «لا يوجد شيء كارثي في الطبيعة المؤقتة والمُتجددة لأفكارنا.» والعكس صحيح، فالمخاطر تأتي فقط عندما نعتبر أفكارنا بأنها «مُطلقة ونهائية.»[77]

وبعد نيتشه، سعى ليبمان إلى نقل البحث الفلسفي والنقاش السياسي بعيدًا عن الأسس الأخلاقية التي تمنع التفكير العملي. «ما فعله نيتشه هنا، بأسلوبه المُتهور، هو أنه دمر الافتراضات النهائية والمُطلقة للعقائد.» وقد أقنع هذا ليبمان أنَّ الأميركيين المُعاصرين بحاجة إلى «إبقاء عقولهم مُتحرّرة من الشكلية، ومن وعبادة الأصنام، والسير على الأفكار الثابتة، والحقائق المُطلقة.»

وعلى الرغم من أن هذا يعني المُغامرة بالخروج من الأرض الراسخة للتقاليد الليبرالية التنويرية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر والدخول إلى «أرض الواقع المعاصر»، إلا إن ليبمان أصرَّ على أن أيَّ رؤية سياسية يجب أن تدرك أن أفضل ما يمكن فعله هو أن تترك مجالًا لمراجعة الأفكار لا أن تجعلها حقيقة مُطلقة ونهائية.[78]

إن عدم تحديد القيم الأخلاقية لا يعني أنه لا ينبغي لنا أن نُقيّم قيمنا بعد الآن، بل ينبغي علينا القيام بذلك من خلال فحصها لأبعادها الجمالية والتجريبية. كما قال نيتشه في «ولادة المأساة»: «**إن وجود العالم له ما يُبرّره فقط كظاهرة جمالية.**»[79] باستخدام هذا المنطق نفسه، طالب ليبمان بتقييم القيم نسبة إلى «الشعور» الذي ينبثق بسببها بدلًا من «القوانين» التي يأمرون بالسير عليها.

وفي بحثه عن سياسة تقدمية تتناسب مع طموح النُقاد الديمقراطيين، قال بأنه يجب استبدال العقيدة بالتحقيق والتأكيدات بالتجربة. وقد رحب بالفِكر المُتجدد والفردي في السياسة وهذا ما قاله، «ربما علينا أن نوافق نيتشه الرأي وأن نقول للفرد.. كن أنت من يُحدّد قيمة كل شيء.»[80] ومع ذلك، فإن عدم وضع حدود للأخلاق يمكن أن ينتج منه تساؤلات ثقيلة على الفرد. في الواقع، كما اعترفت إيما غولدمان، فإن هذا «يحث الإنسان على التفكير.»

وبينما شدَّدت غولدمان على أن «الشخصية المثالية» يمكن أن تتحقق بمجرد

أن يُحرّر الحديثون عقولهم من «القانون الوضعي [1] (أي القانون الذي وضعه الإنسان)» قالت إن «**الحقيقة أصبحت مُختلقة وكاذبة مع تقدم في السن**»، وأصرَّت أيضًا على أن المؤمنين والذين يصرون على العقائد المورثة يفضلون طلاء أقفاصهم بالذهب على التحرُّر منها.

وعلى الرغم من أن الجموع ستكون أول من يستفيد من الاعتراف بأن المثل الأعلى الديني وحتى الديمقراطي الذي يسيرون وفقًا لمنهجه في الحياة العامة الأميركية كان أداة للإرهاب الداخلي ولم يكن وصايا إلهية ، إلا أنهم كانوا غير مُستعدين للاعتراف بذلك. وأن المُستفيدين من الرأسمالية الصناعية يصنعون الإله الخيالي ، لكن البشر هم الذين يُقررون بأن يعبدوا هذه الإله عن طيب خاطر.

ولإثبات كيف كان البشر هم من يخنقون أنفسهم ويجلدونها ، ذهبت غولدمان إلى بعض المقاطع غير المتوقعة في كتابات نيتشه. التفتت ، على سبيل المثال ، إلى مقولة نيتشه ، «**عندما تذهب إلى المرأة، خذ معك السوط**» لتوضح كيف أن الناشطين المُتحرّرين الذين يطالبون بحق المرأة لم يستطيعوا الحصول على التحرُّر بشكلٍ صحيح.

ووفقًا لغولدمان ، أسس الناشطون المُتحرّرون الذين يطالبون بحق المرأة نقاشات للكشف عن حقيقة الأفكار الجوهرية البالية المُتمثلة في نقاء المرأة والفضيلة التي أخضعتها للعديد من الأمور والتنازلات. وقالت غولدمان إنه إذا كانت المرأة «تقية» ، فهذا فقط لأنها أصبحت «مُتعصبة وعنيدة وبدأت بإطلاق الأحكام على الأشخاص ما إذ كانوا جيدين أم لا في نظرتها المُتعصبة الخاصة.»

وقد أظهرت أعمال السخط المسيحي اليومية في السياسة الثقافية الأميركية أنه على الرغم من أن مقولة نيتشه «تُعتبر شديدة الوحشيّة» ، إلا أنه «عبَّر بدقة في جملة واحدة عن موقف المرأة تجاه آلهتها.»[81] ربما لم يجسّد أيَّ من الراديكاليين مفهوم نيتشه للمُفكر الخطير أكثر من غولدمان.

ومن المؤكد أنه نظرًا لاعتقالها عام 1917 وترحيلها لاحقًا إلى روسيا ، لم يتم معاقبة أيِّ أحد بقسوة على أفكاره مثلها. وقد كان انتقادها للوطنية وحب الوطن في زمن الحرب شيئًا مُشابهًا لمفهوم نيتشه لـ (أخلاق العبيد) لدى الجماهير وقد أثارَ رد فعل الأخلاق العامة كما لو أنه كان سلاحًا لمحاربة الإرهاب الذي قضت حياتها المهنية في الاحتجاج عليه.

---

(١) القوانين الوضعية: هي القوانين التي وضعها الإنسان من دون الاعتماد على التشريعات السماوية الشريعة الإسلامية ، الشريعة اليهودية ، الشريعة المسيحية.

فقد أصرَّت على أن الوطنية كانت فكرة مُصطنعة أخرى عن الانتماء والالتزام التي حولّت الوطن إلى فكرة عاطفية، يطلب فيها الوطن من الفرد بتقديم عمل له، إن لم يكن حياته، من أجل تعظيم الدولة.[82]

ومع ذلك، فإن القلق الذي كان سائدًا في زمن الحرب لم يؤدِ إلا إلى إثارة ما اعتبره الراديكاليون مشكلة مُستمرة في التفكير الأميركي: أي بأن الأميركيين لم يفكروا ويتعمقوا كثيرًا في الحقيقة. وعندما فكر الأميركيون، لم يفكروا إلا في شكل أمثال عليا لا فائدة لها وبأصول مُلفقة. على الرغم من أن الحرب قضت على الجدال السياسي وقلصت الخطاب العام إلى شعارات حادة، إلا إن هذا كان مُجرد تأكيد على شكوى الراديكاليين طويلة الأمد لثقافة اعتبروها معادية للفِكر الحُرّ وتمنعهم من حرية التعبير. وبسبب خيبة أملهم من افتقار أميركا الحديثة إلى عقلية مُتحرّرة تليق بديمقراطية صناعية مُتقدمة، أخذ المُثقفون والباحثون الشباب الدلائل من سلسلة (في جينالوجيا الأخلاق) لنيتشه للقيم من أجل فحص المصادر التاريخية للعقل الأميركي الفقير. وقالو بأن الوصول إلى شخصية حُرّة حقًا، وذات حديثة واعية ومدركة لكل الحقائق الوهمية المورثة هو شيء مستحيل بدون عقل حُرّ حقيقيّ. وقد أظهر نيتشه كيف أن كل الأمثال العليا (الآلهة) هي بنى تاريخية، «وتوارث طويل الأمد من السيادة والاستعباد والخداع»، كما قال ديورانت، والتي أصبحت مُتحجرة كحقائق عالمية.[83] وقد ساعد كِتاب نيتشه «في جينالوجيا الأخلاق» في تفسير ما اعتبره الراديكاليون صفة متأخرة للعقل الأميركي، العقل الذي لا يزال يُفضل السير على أخلاق بقايا الماضي الميتة العتيقة على أن يسير مع حقيقة حيوية مُتجددة لأرض غير مُستقرة وواقع مضطرب.

وبالنسبة إلى هوبير هاريسون، كان الأمر سيئًا بما فيه الكفاية في أن يكون الفقر (نتيجة لنظام رأسمالي استغلالي) هو ما يُقيّد عقلك بالأصفاد، ولكن الأسوأ من ذلك هو أن يكون مُعتقدك الديني السبب في ذلك وهو من يُقيّد عقلك بالأصفاد. كان هذا، في رأيه، أقوى نظرة ثاقبة لنيتشه عن أخلاق العبيد التي قدمها للأميركيين الأفارقة. فقد ساعده نيتشه في رؤية أن الأميركيين الأفارقة بشكل خاص يجب عليهم أن يحرروا أنفسهم من «البركات المسيحية المشكوك فيها»، وأن يتنفسوا أجواء «الفكر الحُرّ».

كان يعتقد، مع ذلك، بأنه كان من المُستعبد أن يفعلوا ذلك أو بالأحرى كان الاحتمال ضئيلًا جدًا، وذلك لأن «الكنيسة رأت أن (المسيحية) علّمت العبيد فضائل العبودية والخضوع وقد أثرت هذه الأشياء بعمق في نفوس السود.»

ومما زاد الطين بلة، كما أوضح هاريسون، **أن حس المسيحية الوديع**

والنقي قد خلق «عقول فكرية خجولة وجبانة للزنوج.» وهكذا كشفت «أخلاق العبيد» لنيتشه عن عقلية العبيد في «مجال أفكار» الأميركيين الأفارقة ، وهذا ما كتبه هاريسون:

"يبدو أن ادعاء نيتشه بأن أخلاق المسيحية هي أخلاق العبد مُبرر واضح في هذه الحالة. أرني سكان مُتدينين بعمق ، وسأريكم سكان خاضعين ، راضين بكونهم كبش الفداء وبقيودهم.. راضين بأكل خبز الحزن وشرب مياه الضيق. إن الحالة الراهنة لزنوج أميركا هي شهادة مؤثرة على حقيقة هذا التأكيد.»

كان نيتشه هو الذي ساعد هاريسون في شرح كيف أن المسيحية بالنسبة للأميركيين الأفارقة جعلتهم يُمجدون «الاستعباد والخضوع» ، ويبقون الأصفاد في أذهانهم لفترة طويلة بعد أن يتخلصوا منها من أجسادهم.

إن الاعتقاد بأن المسيحية شجعت عدم المساواة العرقية بدلًا من دحضها ، وأنها عزَّزت العبودية الفكرية المؤذية بين الأميركيين الأفارقة ، قد شجعَ هاريسون على الانفصال عن الكنيسة ، وقد شجع الأميركيين الأفارقة الآخرين على فعل الشيء نفسه .[84]

وبالنسبة للعديد من الراديكاليين الأدبيين ، لم تُقدم فلسفة نيتشه منهجًا إنسانيًا لدراسة الثقافة المُعاصرة فحسب ، بل قدمت أيضًا بضعة نماذج مهمة ، ومنها منهج تثقيفي ومنهج يُظهر «التعصب الكهنوتي» ، لكي يبدأوا رحلتهم في البحث عن الحقيقة.

بالطبع ، كانت كراهية الأميركيين غير المُثقفين شديدة ، ولكنها لم تكن جديدة عليهم. وبينما قدم نيتشه هجومًا عنيفًا في تأملات قبل الأوان ، على الأشخاص المُدعين الثقافة الألمانيين الذين قرأوا بعض المجلات والصحف واعتقدوا بأنهم مثقفين ، وقد استفاد الراديكاليون أيضًا من نقد حيوي مُفيد يتناول موضوع تصنع الثقافة ، وبدءًا من إدانة ماثيو أرنولد عام 1869 للبرجوازيين البريطانيين بعنوان «التافهين» ، ثم تبعه في عام 1874 نقد إدوين لورانس جودكين مُحرّر جريدة (الأمة) ، بعنوان «خردة الحضارة» حيث أدان الطبقة الوسطى الأميركية المُتغطرسة والمالية واصفًا إياها بـ «حضارة الثقافة الزائفة .»[85]

ومع ذلك ، في حين كان جودكين غاضبًا من البرجوازية التي جعلت مظاهر الثروة تُعبّر عن إنجازات الثقافة ، فقد ركّز نقد نيتشه بشكل أكثر وضوحًا على الأفكار باعتبارها الشيء الذي يبعث الغرور للمُثقفين. وقد انتقد نيتشه المُتعلمين الجاهلين (الأشخاص الذين لديهم شهادات أكاديمية لكنهم أغبياء) ، جامعي الأفكار الحديثة التي لم يفهمونها ، إلا أنهم اعتقدوا أنها سوف تُميّزهم.

وفي محاولة لنقد مُخيلة الفرد الأميركي الحديث الفقيرة ، اتخذ فان ويك بروكس منعطف الجينالوجيا في مقالته عام 1915 ، "الثقافة الرفيعة" (غزيرة المعرفة) و "الثقافة الضئيلة" (قليلة المعرفة) ، حيث قدم الأسلوب الفكري لنيتشه الموجه للشخص غير المُثقف أو المدعي الثقافة ، مُختصرًا الحقائق الأساسية لفكرة بروكس عن الشخص الرفيع المستوى ، حيث وصفه بأنه شخص يحترم ويقدر قيمة الأفكار ، ولكنه غير مُنغمس فيها ولا يتبعها. وينظر أصحاب "الثقافة الرفيعة" إلى الثقافة على أنها شيء يُزيّن الحياة ويُحسنها ويشعرون بالحاجة إلى إبقائها نظيفة ، وبالتالي بعيدة عن مشاكل الحياة اليومية الفوضوية.

كان أصل فكرة بروكس عن الشخص "ضئيل الثقافة" أقرب إلى الشخص الأميركي. ويُمثل الشخص "ضئيل الثقافة" أسلوبًا فكريًا مُنتشرًا بصورة واسعة في هذا العالم ، عمليًا وماديًا بوضوح تام ، ويعتمد على التخمين ويتميَّز بعدم الأهلية بخوض نقاش عميق لأنه يعتمد على التوقعات. وعلى الرغم من أن النموذجيين نادرًا ما يتفقان على شيء ما ، إلا إن كلاهما تآمر ضد العقل النقدي المُلتزم بقضية ما.

وبالنسبة لبروكس ، كشف مشهد الاتجاهين المتناقضين عن تاريخ "العقل الأميركي" ، فإنه أما كان متروكًا ومصحوبًا بشعور التضور من الجوع في عالم فقير وقاحل ويترنح ما بين "الآلهة الوهمية والحرص على المصلحة الشخصية" أو أما أنه كان مُجبرًا على أن يأكل بقايا المحاصيل الأجنبية.[86] بالإضافة إلى أن الشخص غير المُثقف في القرن التاسع عشر الذي أخطأ في فهم آثار الماضي العتيقة واعتقد بأنها تُمثل قانونًا حيًا ، بدا أن اتباعه في القرن السابع عشر ونتيجة لـ "تعصب نيتشه ضد الكهنوت" ، البيوريتاني ، كان لهم تأثير خبيث وسيء على الحياة الفكرية الأميركية. وقد استخدم الراديكاليون وصف نيتشه "للكاهن الزاهد" "المعادي للحياة" أثناء نبشهم في الماضي بحثًا عن أجدادهم وأمهاتهم. فقد وصف نيتشه هؤلاء الكهنة بأنهم.." أشخاص يعانون من التناقض الذاتي ، حيث تحكمهم غريزة وجشع لا مثيل لهما ، وإرادة سلطة ترغب في التحكم بالحياة بأكملها ، لا فقط بجزء منها ، غريزة ترغب بالتحكم في الظروف الأساسيّة الأكثر أهمية وقوّة وعمق ، وتحاول أن تستخدم القوّة العنيفة لسد آبار قوّة العقل والتفكير؛ وينظرون إلى الرفاهية النفسية والجسدية نفسها على أنها انحراف وفعل شنيع ، ويحتقر هؤلاء الكهنة التعبير الواضح عن رفاهية الحياة مثل الجمال والفرح؛ بينما بالنسبة لهم يتمثل الشعور بالرضا والبهجة في المرض لأنه صليب من الله ، والمعاناة ، والألم ، والبلاء ، والقبح ، والحرمان الطوعي ، وإهانة الذات ، والجلد الذاتي ، والتضحية بالنفس. كل هذا هو تناقض

كبير: نحن نواجه نزاعًا وسط سلطات ترغب بأن تستولي على العالم وتحكمه ، نزاع يستمتع بالمعاناة والبلاء ، بل ويزداد ثقة بالنفس وينتصر كلما استطاع أن يؤثر على البشر بشكل سلبي وأن يستولي على الحياة ويكسب الأشخاص بأفكاره التي تُضعف الشخصية البشرية وتجعلها خاضعة. «**إن الانتصار يكمن في العذاب المُطلق**»: لقد حاربوا بالنموذج الزاهد دائمًا وبشروا بهذه العبارة.

وقد كان الكهنة الزاهدون في نظر نيتشه «جيدين جدًا» في لعبتهم ، فقد استطاعوا التحكم في هذا العالم ، ولذلك سعوا إلى تحريم الملذات لأولئك الذين اعتقدوا أن الحياة جيدة بما يكفي بالنسبة لهم.[87]

في حين أنه من الشائع اليوم أن نشتكي من البيوريتانيين المُتزمتين ومن التعصب للثقافة الأميركية ونندبهما ، إلا أنه لم يكن لدى البيوريتانيين دائمًا مثل هذه السمعة السيئة.

فقط عندما بدأ نُقاد القرن العشرين مثل غولدمان ومنكن وبورن في التنقيب عن الماضي بحثًا عن الظروف التاريخية التي تتآمر ضد الفكر المُتحرّر وترغب في تقييده ، قد تطور المفهوم الحديث للبيوريتانيين.

وقد انهار الراديكاليون بسبب تحليلات نيتشه للزهد والعاطفة المسيحية في نقده للآثار الباقية الناجمة من الفِكر البيوريتاني والتقوى وآثاره النفسية كذلك. في حين أن الأشخاص غير المُثقفين تعاملوا مع الأفكار كما لو كانت مُجرد زينة ، قد اعتبرها البيوريتانيين بأنها قوانين لازمة للانضباط. وفي جهودهم لإيجاد ماضٍ قابل للاستخدام لنقد ما اعتبروه ثقافة أخلاقية صارمة ومُتزمتة ، اكتشف الراديكاليون أن «البيوريتانيين» الغاضبين والمُتعصبين كانوا يحاولون ضبط وتقييد الفِكر الحُرّ ، ويلاحقون الأرواح المُتحرّرة ، ويحاولون إيذاء المُتحرّرين. وقد قالت غولدمان أن البيوريتانية في العصر الحديث هي الوصي لمفهوم الزهد للأخلاق العامة الذي سعى لحراسة الحياة الجنسية للفتيات الصغيرات خلال تحريمها. وقد انتقدت الصليبيين الذين حرموا الأفعال الجنسية الأميركية من خلال الإصرار على أن تكوّن العلاقات الجنسية تحت سقف الزواج فقط ، غير مُتعدّد الزوجات ، ولغرض وحيد وهو الإنجاب.

وقد كانت المشكلة ، كما رأتها غولدمان من منظورها الشخصي ، هي أن الصليبيين ليس لديهم أسس أخلاقية للسيطرة والتحكم بأجساد النساء الأخريات. على الرغم من ذلك ، لم يكن اهتمامها فقط بتحريم البيوريتانيين الحديثين للملذات الأرضية ، بل بالأحرى اهتمت بالخسائر التي تلحقها الأخلاق المسيحية المُقيِّدة على حياة العقل - وما وصفته باسم «الروح البيوريتانية الخانقة.» «الروح الكفيفة تمامًا التي لا ترى أهمية أبسط مباهج الحياة؛ ومن

ثم تنشر الضعف والكساد»، كما قالت، لا يمكن أن تنتج من مفاهيم هذا العقيدة إلا حياة فكرية مُخيفة، ومُتعصبة، و «مُقيدة في المقاطعات الأكثر كثافة سكانية.»

لم يكن المحافظون الاجتماعيون الضحايا الوحيدين. وبالفعل، فإن التقدميين الاجتماعيين «ظاهريًا كانوا يبدون مُتحررين من القيود الدينية والاجتماعية» إلا أنهم فكريًا كانوا «خاضعين لها ومؤمنين بكامل الوضوح بالأخلاق المُطلقة.»[88] وكان منكن، المُنغمس في نيتشه لأكثر من عقد من الزمان، مثل غولدمان، قد فسَّر التزمت الأخلاقي والفراغ الفكري للعقل الأميركي على أنه «عقيدة بيوريتانية جديدة» وعلى غرار نيتشه، وأن الكُتّاب الذين كانت أفكارهم مُتعارضة جدًا مع كل شيء كانوا قد هاجموا البيوريتانية المُستندة على التزمت وعلى أفعالها المُتسلطة التي كانت قد شكَّلت قلقًا مُشتركًا بشأن معاداة تطور الفِكر الأميركي في كتاباتهم.

وفي مقالته عام 1917 بعنوان «البيوريتانية كقوّة حاكمة»، سعى منكن إلى التحدث عن أصول الأسلوب التعليمي للأدب الأميركي الحديث، والتي كانت خالية من الأفكار الصعبة وكذلك الفروق الأدبية الدقيقة أو التعقيدات أو العمق. وقد كانت دراسته لعلم الأنساب) الجينيالوجيا) لمعاداة الفِكر الأميركي على نسق العديد من المُفكرين مثل سانتايانا وبروكس.

بدأ الأمر في رواية منكن مع الكالفينيّ [1] (من أتباع الكالفينية) المُتشدّد والمُتعصب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وبعدها فقد هيمنته مع صعود سليله في القرن التاسع عشر: غير المُثقف وغير المُتعلم، «التاجر» أو «الفلاح.»

أن غير المثقفين والمدعين الثقافة يتواجدون في مكانهم المُناسب في هذا العالم، ولكنهم لا يتحركون لفعل شيء يُفيدهم ويطورهم. في الواقع، لا البيوريتاني ولا غير المُثقف والمدعي الثقافة كان لديهم أيَّ تقدير وأدراك لأهمية الأفكار ومدى تأثيرها، فكما قال منكن، إن البيوريتاني لم يُقدر ويدرك أهمية الأفكار لأنه خشي من قواها المغرية، وأن غير المثقف والمدعي الثقافة لم يدرك أهميتها لأنه تجاهلها تمامًا ولم يعطيها أيَّ اهتمام وكأنه أعمى ولم يلاحظها. خلال السنوات بين الثورة الأميركية والحرب الأهلية، بدأت أميركا تُميّز نفسها فكريًا على أنها «جنة من الدرجة الثالثة»، مع عدم وجود «فلسفة وطنية» يستحق الحديث عنها والتباهي بفكرها الوطني. فقد كان المُجتمع محكومًا عليه بواسطة

(١) الكالفينيّة هي مذهب مسيحي بروتستانتي يعزى تأسيسه للمصلح السويسري جون كالفن.

«أخلاق السادة وأخلاق العبيد» وقد طُبق هذا القانون على الأشخاص «الخاشعين روحيًا» ، فقد كان المُجتمع غارقًا في السياسة والتجارة ، مع حياة فكرية تافهة أو بالأحرى كان المُجتمع «محرومًا من الحياة الفكرية» ، كان مُجتمعًا حيث فيه النساء لا أهمية لهن «والرجال يُصنفون من الدرجة الثانية.»[89] ثم سارت الأمور نحو الأسوأ ، فوفقًا لمنكن. بعد الحرب الأهلية ، أدى الازدهار الوطني إلى سيطرة أخلاق جديدة «أخلاق عدوانية واستبدادية» ، وهي «أخلاق السادة». وخلال الفترة الفيكتورية ، فقدت البيوريتانية القديمة سيطرتها على الضمير الفردي ، لكن تعصبها ظلَّ قائمًا. وإن الأشخاص الذين كانوا يشعرون بأنهم مذنبين ويلومون أنفسهم في يوم من الأيام والذين وقعوا تحت رحمة إله غاضب أصبحوا الآن مُتعصبين أبرار في طريقهم إلى نشر معتقدهم لتعذيب النفوس. قال منكن ، واصفًا البيوريتانية الجديدة ، وأميركا الحديثة:

لم يكن حماس الشخص الذي يتبع البيوريتانية الجديدة نابعًا من رغبته بالتوبة، بل لما بدأ يُسميه بالخدمة. باختصار ورغم ذلك، قد بدأ الإحساس القومي بالطاقة واللياقة البدنية بفرض نفسه تدريجيًا على البيوريتانية القومية، ومن هذا التغيير نشأت إرادة القوّة، وهي إرادة مُفعمة بالحيوية والرغبة بالحصول على السلطة. إلا إن البيوريتاني الأميركي، حتى الآن، لم يكن راضيًا ومُقتنعًا بتخليص روحه من هذه المُعتقدات؛ لقد شعر بالتردّد من تخليص نفسه، ومن أن يعطي الحُرية لروحه وعقله بالتحكم في حياته، فقد كان مُترددًا من أن يتحرّر بشكلٍ كُلي وشامل.

وقد أظهر علم الأنساب لمنكن ما كان باستطاعته فعله للتاريخ الفكري الأميركي حين يندمج مع مصطلحات ونظريات نيتشه وبعدها يتم إعادة تشكيله على يد ناقد غاضب. ووفقًا لمنكن ، فإن المهمة في البرية سارت بشكلٍ صعب ومليء بالعراقيل. فمن البيوريتانية إلى الفلستية (الأشخاص غير المثقفين والتافهين) ومن الفلستية إلى أسلوب فكري «عدواني» يعتبر أخلاق السادة والعبيد «شيء عالمي وإلزامي» – هكذا سار التاريخ الفكري الأميركي. وهذا ما أظهر سبب فقره الفكري.[90] فمع حرب منكن القاسية على معادلة الفِكر الأميركي ، قال ، لم يتطلب الأمر الكثير للكُتّاب الشباب الآخرين لتحويل كاهن نيتشه الزاهد إلى بيوريتاني أميركي مُتشدّد حديث ، ربما كل ما احتاجوه هو قبعة سوداء ، وحذاء أنيق ، وياقة عريضة.

مُلخصًا لما يبحثون عنه ، هذا ما قاله لهم أحد الكُتّاب في صحيفة «الجمهورية الجديدة»:

«أينما تجد أمًا مُشبعة بفكرة أن إرادة طفلها يجب أن يوضع لها حد

تناول بورن دراسة ما يمكن أن يتعلمه من «عبقري مثل نيتشه» حول مغزى الحياة الفكرية.[93] قد شعر بورن بتقاربه الشديد مع نيتشه. كان أحدبَ ، وأصبح قزمًا منذ سن الرابعة بسبب مرض سلّ النُّخاع الشوكي ، ومع تشوه وجهه عند الولادة بسبب الولادة بالملقط ، فقد اكتشف بورن في نيتشه زميلًا يُعاني من الأمراض العديدة إلا أنه استمر بالإنتاج الفكري ولم يضعفه شيء بالإضافة إلى أنه أحب قدره الذي أهداه المرض مثله تمامًا.

أثناء هستيريا الحرب ، حيث كانت فلسفة نيتشه مُرتبطة بالنزعة العسكرية الألمانية ، استخدمها بورن لنقد «غريزة القطيع» للقومية في الوطن وتخيُّل حياة تسير بالطريقة الكوسموبوليتية المُنفتحة التي تتنفس هواءً حُرّ.[94] لقد سار مع أفكار نيتشه وتأويله ، وكتب مراجعات تحليلية لـ «تغيير صورة نيتشه المشوهة والمُحرفة» التي ظهرت في المنشورات الأميركية. كما قال ، «إنه من غير اللائق تمامًا بأن نرى عقلًا عظيمًا يُفسّره عقل أقل عظمة وذكاء منه ، ولا يوجد شيء أكثر إثارة للإعجاب من التناقض المتواجد في حالة نيتشه. فإن نيتشه جذاب للغاية ، شاعري للغاية ، ودقيق للغاية في بصيرته ، ومُفعم بالتناقضات بالنسبة للمُفسرين.»[95] مع ذلك ، كان بورن قلقًا من أن نيتشه يحتاج إلى الإنقاذ من أصدقائه أكثر من أعدائه ، والتفت إلى نقد منكن المُشتق من نيتشه للبيوريتانية الأميركية كمثال على ذلك.

قال بورن بأن منكن قد جسَّد الميل نحو معاداة البيوريتانيين والصليبيين الذين كانوا يلجؤون إلى الأخلاق الأساسية كمبدأ أساسيّ في الحياة وكانت لديه الرغبة في تحطيمها. وكتب بورن: «يتمنى المرء أن يكون السيِّد منكن قد قضى وقتًا أطول في فهم عمق ودقة نيتشه ، ووقتًا أقل في الانتفاض على البيوريتانية كقوّة حاكمة». فقد قال بورن أنه لو فعل منكن ذلك ، لربما كان قد فهم أن «الهجوم يجب أن يكون ، كما فعل نيتشه ، على تلك الأخلاق وليس على أعراضها»[96]

ووفقًا لبورن ، كانت قيمة تحليل نيتشه للتعصب الكهنوتي لأخلاق العبيد المسيحيين هو بأنه قد مكَّن الناقد لا فقط من اكتشاف تعصب الآخرين بصورة عامة ، بل تمييزه وملاحظته بوضوح في فرد واحد. فلم يتجاوب نيتشه مع المواعظ بالمزيد منها ، ولم يهاجم أخلاق العبيد من أجل أخلاق السادة. بدلًا من ذلك ، استخدم علم الأنساب (الجينالوجيا) لإثبات نسبية جميع القيم الأخلاقية. وقد اتفق بورن مع منكن في أن النموذج الأصلي للبيوريتان كان مُفيدًا لفهم سيطرة التأسيسية الأخلاقية على العقل الأميركي. وقد اعترف بحزن أن شخصية البيوريتانيين كانت بالنسبة للحديثين ، على الأرجح خيالًا أكثر من كونها شخصية تاريخية ، لكنه أصرَّ أيضًا على أنه «إذا لم يكن هناك بيوريتانيين

مُتشددين يجب علينا اختراعهم.»[97]

فوفقًا لبورن، كانت «البيوريتانية» خيالًا مُفيدًا للنظر في أصول البروتستانتية الليبرالية في طفولته في نيوجيرسي حيث كان من الطبقة الوسطى، وكانت مُفيدة أيضًا لتحليل سبب عدم استخدامها كمرجع روحي وأخلاقي لأميركا الحديثة. وبالاعتماد على وصف نيتشه القائل بأن الله مات، حيث استمر البشر بالسير على منهج الطقوس الدينية فقط دون إيمان بالآلهة، وصف بورن البروتستانتية الليبرالية الحديثة بأنها احتفظت بجميع عاداتها وأفكارها الأخلاقية للمُعتقد الذي سيصبح خليفتها بينما كانت تفقد قواها الروحية الحاكمة. وقد يكون أساس هذا الدين (للجيل الأكبر سنًا) دينيًا وروحيًا، لكن هيكله بالأساس مبني على المبادئ الأخلاقية بالكامل تقريبًا. فإن معظم الخطب الدينية اليوم ليست سوى مُجرد نصائح دينية تحثهم على حسن السلوك. ويُقصد بالسلوك الجيد هنا بأنه هذا النوع من العمل الذي لن يؤثر على السلطات الدينية الحاكمة ومعتقداتها ولا على الروتين الطبيعي لحياة الطبقة الوسطى الحديثة على الأقل. وأضاف بورن: «إن الأخلاق البيوريتانية القديمة، والتي شهدت مسألة السلوك البشري وصنفته لصراع بين الله والشيطان، أصبحت مُجرد رمز لتسهيل الخلافات اليومية في الحياة التقليدية.»[98] وقال بأن المسيحية في أميركا الحديثة كانت نموذجًا تنظيميًا لكنها لم تعد مُعتقدًا دينيًا. وهكذا قام بورن باستخدام تحليل نيتشه بواسطة علم النفس للزهد المسيحي أثناء بحثه عن حل للقلق الذي اكتسح فلسفته: التوتر بين ما أسماه بروكس «الشخصية الحُرّة» و «المُجتمع التقليدي» في أميركا الحديثة.[99] فقد كان نيتشه مُفيدًا له لأنه جعله يتجنب نموذج القرن التاسع عشر القديم للاعتماد على الذات والنموذج البيروقراطي[1] الناشئ للإنسان المُتضامن.

في نقده للبيوريتانية، اكتشف بورن كيف أن الفضائل الأساسية للمسيحية تجعل الفرد مُنضبطًا وملتزمًا في شكل مُهين وتمعنه من أن يتطور ويصبح شخصًا عظيمًا ونبيلًا. فقد يضمنون الاستقرار الاجتماعي بسبب الفضائل الأساسية للمسيحية لكن لن تكون باستطاعتهم فعل شيء ليعززوا تطور هذا المُجتمع. اتفق بورن مع نيتشه على أن الأخلاق الحديثة أصبحت تعابير بالية وضعيفة ومُملة تُعبّر عن عاطفية القرن التاسع عشر: «**لقد أضعفنا حس الإنسانية والإحسان.. إن التعاطف بدلًا من العدالة يُضعف نسيج الشخصية ويطلق العنان للدوافع**

(١) البيروقراطية أو الدواوينية: هي مفهوم يستخدم في علم الاجتماع والعلوم السياسية يشير إلى تطبيق القوانين بالقوة في المجتمعات المنظمة.

الأنانية.»[100] استنتج بورن مع نيتشه أن التعاطف ونكران الذات لا يمثلان محو الذات المُتعجرفة ، بل هما تعبيران عنها. وقال بأنه حتى أعمال النوايا الحسنة المُفترضة هي في الحقيقة استراتيجيات «إرادة القوّة» ، لأن فعل العطاء هو مُجرد تأكيد لتفوقنا على الشخص الذي من المفترض أن نحاول مساعدته. إن ما أزعج بورن هو احتمال أن مثل هذا المفهوم للأحادية الأخلاقية قد أثرَ بالمُتلقي وجعله «فقيرًا» روحيًا وماديًا ، متوسل لإرادة الفاعل الأخلاقي.[101] إن البيوريتاني الحديث ، مع «مزيج من الإخلاص غير الأناني مع البر الذاتي» ، يحب «الفضيلة لا فقط لهدفها ولأنه يعتبرها نموذج حياتي صالح ، بل يحبها بسبب كونها أداة لإرهابه .»[102]

أكّد بورن أن الخطأ الذي ارتكبه منكن وغيره من مُنتقدي البيوريتانية ، هو أنهم ركزوا أكثر من اللازم على الفرد البيوريتاني ولم يركزوا بما يكفي على القوّة الداخلية للمُعتقدات المُهينة. هنا ، فهم بورن انتقادات نيتشه كنظرية اجتماعية وعلم نفس أخلاقي. وعندما استخدم نيتشه للنظر في إرادة البيوريتانيين للسلطة في عام 1917 ، انتقص من قدرة البيوريتاني الجديد ، ووصفه بالفرد الذي لن يسمح لنا بأن نتفرد في أنفسنا ، أو ندع شخصيتنا تكون القيمة الرئيسيّة الحاكمة في الحياة. لكن قوّة التقوى الصارمة والمُتزمتة تكمن في أنها تمارس «هجومًا فظًا على الجزء الأكثر ضعفًا من أرواح الآخرين ، أي حسهم الأخلاقي.» فقد استمد الخلاصة من نيتشه ، وناقش بورن أنه من الخطأ بالنسبة لزملائه النُقاد رفض الزهد البيوريتاني باعتباره «مُخالف للطبيعة» ، لأن القوّة الأساسية لهيكل المُعتقد البيوريتاني المُتزمت هي الطريقة التي تخترق بها النفس الأخلاقية للفرد وتصبح «عادة مُكتسبة.» على حد تعبير بورن ، فإن القواعد الخارجية للدين بمرور الوقت أصبحت طبيعية في الأشكال الأخلاقية والنفسية الكاملة للمؤمن. ونتيجة لذلك «يُصبح البيوريتاني المُتشدّد ظاهرة طبيعية.»[103] وهكذا ، اقترح بورن أن علم المرح المُتمثل في الكشف عن الأوهام البيوريتانية يتطلب دراسة عن كيفية تأثير الأوهام داخل ذات الفرد وضمن علم النفس الخاص بالفرد.

وقد كان نقد البيوريتانية مُفيدًا بقدر ما فحص الطرق التي تكون فيها الشخصية الحُرّة الراغبين بالوصول إليها مُقيدة بالضرورة بما يأتي قبلها.

وفي رسالة عام 1915 ، لاحظ بورن أنه كان «يقرأ لإيمرسون ونيتشه» ،[104] واستطاع رؤية تأثير كلاهما في مقالته «الطغيان القديم» ، حيث أعرب عن قلقه من التأخير في عالم مُجمد بالفعل ، عالم شكله ثابت لا يتطور. حيث قال ، «يتم تقرير كل شيء بشكل جاهز ومُنظم بالنسبة لك ، يتم إعداد كل شيء قبل ولادتك ، وتحصل عليه مباشرة فور أبصارك النور. تعتقد دائمًا أنك في يوم

من الأيام سوف تُغيّر ما تم إعداده لك قبل ولادتك وبأنك سوف تُسيطر على كل شيء بدلًا من أن يُسيطر هو عليك.» مثل إيمرسون ونيتشه من قبله ، كان بورن مُنزعجًا بشأن احتمالية أن يكون للوراثة القرار النهائي الأخير الحاسم في حياتنا ، واحتمالية أننا دائمًا ما نكبت عواطفنا وأفكارنا بشكل غير شعوري فقط لأننا اعتدنا على الخضوع ، إما منذ الولادة أو من خلال نشأتنا ، بحيث تكون هويتنا الشخصية هي هوية متوارثة ، هوية نتجت بسبب القفص الذي نسكن فيه. فقد رفض بورن الاستسلام للحقيقة المُقررة ، وقد قال بأنه «**على الناس استيعاب أكذوبة أحكام وقواعد المُجتمع وعليهم إدراك أن حياتهم الخارجية تسير إلى حد كبير بسبب ضغوط العادات الاجتماعية.**» وعلى الرغم من إصراره على أنه «لا يوجد شيء ثابت حول الأشياء التي يطلب المُجتمع السير عليها» ، إلا إننا تعلمنا أن نكون مؤمنين بالمبادئ الأخلاقية الموروثة كما لو كانت حقائق مُطلقة وسامية. فقد حاولنا كثيرًا أن نتخلص منها ، إلا إننا «لم نتجاوز الحقيقة المُقررة أبدًا». وقال إن النتيجة النهائية هي أن «هذا الانفصال من ضغوط العادات الاجتماعية والسعي وراء الرغبة الشخصية.. نادرًا ما يقودنا إلى الوعي». والخطأ الذي نرتكبه حين نفكر في نضال الفرد ضد المُجتمع ، هو بأننا دومًا ما نتوقع انتصاره ، وهذا الشيء نادرًا ما يحدث.»[105]

لجأ بورن إلى نيتشه كفيلسوف يهتم بأمر «التفرد الشخصي» ، وزميل عالم مرح قد أدرك حيلة وقوّة الأوهام وقابليتها في أن تجعل نفسها مثل أعلى وحقيقة مطلقة. وبينما شارك زملائه الراديكاليين الرغبة في التخلص من «أنقاض العادات الثقافية البالية المُضرة» التي تعيق تطور الذات وتُقيّدها ، أصرَّ مرارًا مع نيتشه على أنَّ «الطغيان القديم الأشد استبدادًا» متواجد داخل الذات.[106] ومن أجل تنمية الشخصية الحديثة الحُرّة ، وثقافة الفِكر الأصيل ، يجب على الناقد الثقافي أن يفحص الأمثال العليا التي تحولت إلى آلهة.

وقد اكتشف بورن وزملاؤه الراديكاليون في فلسفة نيتشه ، ومن تعبيراته المُبتكرة ، وأسلوبه في استعمال علم الأنساب ، واهتمامه بالشخصية الحديثة المتضائلة ، نوع جديد من الفكر الذي سيصنفونه على أنَّه نقد ثقافي. لكنهم ميّزوا أيضًا شيئًا مألوفًا في انتفاضاته ضد الحقيقة المُطلقة. لقد لاحظوا أوجه تشابه مذهلة بين معاداة نيتشه للأسس الإلهية والعقلانية ومحاولة تحطيمها ، مع تحدي البراغماتيين للقواعد العامة الأخلاقية والفلسفية. وكان عدد منهم قد درس تحت إشراف ويليام جيمس في هارفارد أو جون ديوي في كولومبيا ، أو كانوا قد اهتموا بأعمالهم بصورة عميقة. وقد استوعبوا فكرة أن الحقيقة شيء مُتغير ومرن ومنظورية وليست خالدة ومُطلقة.

ووفقًا للنقاد ، سعى كلّ من نيتشه والبراغماتيين إلى إبعاد الفلسفة بعيدًا المثالية والميتافيزيقا والمادية الداروينية ، وجعلها قريبة من التحليل الدقيق المبني على التجربة الشخصية. وقد أراد كلاهما (نيتشه والبراغماتيون) التخلّي عن فكرة أنّ العقل مرآة للطبيعة ، لأنه ، كما جادلوا ، لا يمكن لرائي واحد أن يفهم بشكلٍ محايد وإجمالي التجربة الإنسانية بأكملها. فلم تكن الحقيقة شيء نهائي يكمن خارج القدرة البشرية ، بل كانت أداة طوَّرها الناس أثناء تفاعلهم مع بيئاتهم المادية والثقافية. كما ادعى ويليام إنجليش والينغ ، قائلًا: «**إن نيتشه أكّد.. جنبًا إلى جنب مع جيمس وديوي، على ديناميكية الكون الطليق الذي لا حدود له والقابل للتغيير.**» وأكَّد بأن صحة الأفكار يجب أن يتم اختبارها من خلال الفعل والتأثير الناتج منها. وقد كتب ويليام إنجليش والينغ: «يعتقد نيتشه ويؤمن بأننا نستطيع أن نفهم فقط ما يمكننا القيام به - وبالتأكيد هذا الشيء يُمثل جوهر البراغماتية.»[107]

وقد عبَّر كلّ من ليبمان ، والينغ ، وبورن بشكل أفضل عن هذا الاهتمام حول أوجه التشابه بين نيتشه وجيمس وديوي. وأثنوا على النهج التجريبي للمعرفة والمشاكل الاجتماعية التي دعا إليها الفلاسفة الثلاثة. وكانوا سعداء بالنقاش الشائع القائل بأن المعرفة مخلوقة ومبتكرة وليست موروثة.. وبأنها شي مصنوع لا شيء موجود. وقد استخدم النُقاد هذا المنطق ليقولوا إن المعرفة التاريخية ، والصيغ العلمية ، والأعراف الثقافية صائبة وصحيحة فقط طالما تُفيد الحياة وتزيد من إحساس البشر بقدراتهم وإمكانياتهم. بالإضافة إلى ذلك ، أكَّد نيتشه والبراغماتيون أنَّ الإنسان هو صانع كونه. وقد استنتج النُقاد أنه إذ كانت الشخصية البشرية ، كما بيّن نيتشه ، هي نتاج الثقافة وليس الطبيعة أو القواعد المُجبرين عليها ، فإن تجربة الإنسان المُعاصر في التفكك كانت نتيجة لثقافة مُتزعزعة. وكان شعور الإنسان المُعاصر بالعزلة والتناقض دليلًا ليس على الحالة البشرية الكونية ، بل بالأحرى على الحالة التي استوعب فيها نفسه.

قد كان لهذا المفهوم المرن للتجربة الإنسانية والثقافية جاذبية خاصة بين النُقاد ، لأنه أظهر أنَّ العديد من المشاكل الاجتماعية والاقتصادية في الحياة الأميركية الحديثة يمكن علاجها. لقد أظهر لهم قيمة المُفكر الذي يمكنه هدم التزام الأميركيين المُعاصرين بأسس خاطئة ، والتي كانت تمنع وتُعيق تحقيق وعد التعددية الديمقراطية ، وعدها بمجتمع يعمه السلام من الرجال والنساء «غير المقيّدين».

لكن الاهتمام الذي قدمه النُقاد لهذا الفهم البراغماتي للحقيقة والمعرفة تضاءل عندما أدركوا حدوده ، لأنه فشل في تقديم صورة فعالة للحياة الجيدة.

والجدير بالذكر بأنه لا يمكن لمذهب الذرائعية وحده أن يكون مُلهمًا. نظرًا لأن النُقاد المُهتمين بالثقافة والأنماط البشرية رغبوا في رؤية عالم يترك مجالًا للتعجب والتساؤل. فقد كانت مفاهيم الحقيقة المؤقتة والأخلاقيات الإجبارية استراتيجيات مُفيدة للتعامل مع آليات الحياة ، لكن ما رغبوا فيه قبل كلِّ شيء وفوق أيَّ شيء هو «رؤية نبوية» للوجود البشري ، رؤية مُلهمة ومرعبة.. سامية ومُخيفة في الوقت نفسه. لقد أرادوا نقدًا ثقافيًا لاذعًا بمطرقة ، وأيضًا نقدًا لقوّة الإله بالعصا السحرية. قد عبَّر بورن عن هذا القلق بشكل واضح ، لكن مشاعره انتشرت في النقد الثقافي بصورة واسعة وبين جميع الراديكاليين الشباب.

كما تساءل بورن في عام 1917 أثناء مشاهدة ديوي وهو يستخدم البراغماتية في الدفاع عن دخول الولايات المتحدة في الحرب ، ويتبعه كلامه تلاميذه المُتحمسون: أين كانت قوّة الإله في الذرائعية؟ في حين أظهرت براغماتية ديوي النهج الفعال للمعرفة ، أظهر نيتشه أنه يجب على الأفراد اختبار مفاهيمهم وتصوراتهم النسبية للحقيقة ليس ضد العالم كما هو ، ولكن كما يريدونه أن يكون. كما جادل النُقاد الثقافيون ، فإن الأفكار التي تعمل والمفاهيم التي يتم اختبارها في مواجهة التجربة قد تكون صحيحة في النظام البراغماتي للأشياء ، لكن هذا لا يعني أنها جديرة ونبيلة. كتب بورن مُتحدثًا عن الآخرين ، «**إذ كان هدفك هو التكيُّف مع وضعك، وتحاول ساعيًا بأن تتأقلم مع الواقع، فمن المُحتمل أن يكون نجاحك هو ذلك فقط وليس أكثر. فأنت لا تتفوق في أيِّ شيء ولا على أيِّ شيء. أنت تكبر، لكن روحك لا تجازف ولا تطمح لتخوض مُغامرات برية**»..

كان هذا بالضبط الشعور بـ «التعطش لمزيد من أفكار الحرب والضحك» التي نجد أن نيتشه يدعونا إليها ، وكيف استطاع أن يجلب لنا الرضا الذي لا يمكن للفلسفات التي يسودها التفاؤل أن تجلبه.» بالنسبة لبورن والعديد من زملائه الراديكاليين ، فإن مفهوم نيتشه عن إرادة القوّة قد انتشر حين توقفت البراغماتية. وقدم وجهة نظر عن حاجة الإنسان لتوحيد تجاربه المُتفككة. ووفر التصحيح لمذهب الذرائعية الليّن للغاية والتفاؤل المراوغ. وقد مثَّل رؤية نبوية ضرورية يمكن أن «تنطلق من الفن».[108]

– الفكر الحديث والشوق للآلهة

لخص والتر ليبمان الشعور بالاضطراب في الحياة الحديثة عندما كتب ، «**أن جذورنا الروحية غير مُستقرة.**»[109] كما يوحي العنوان الفرعي لكتابه الصادر عام 1914 «الانجراف والسيادة» بأنه حاول تشخيص الاضطرابات الحالية في

أميركا الحديثة. وإن ملاحظة بورن بأنه «كتاب يتطلب من المرء بأن يكون لديه روحًا عظيمة ليكتبه» يوضح مدى عمق تعريف ليبمان للتحديات الحديثة لمصادر السلطة التقليدية مع معاصريه.[101] فقد تحدثت أعماله بوضوح وقوّة عن أفكار جيله وأثرت فيهم ليس فقط لأنها كانت تحليلًا مُقنعًا للقوى الحديثة التي تُمزق أسس المُجتمع الأميركي ، لكن لأنها كانت قد عبَّرت شخصيًا عن شعور الحداثيين حيث أحسوا بأنهم «فقدوا الروابط التي كانت في أحد الأيام تربطهم بالمُجتمع ومع بعضهم البعض.»

ووفقًا لليبمان ، «أن صخرة وأساس كلّ العصور.. قد تم تدميرها من أجلنا» وهذا ما قاله: «لقد انتهى زمن السلطة. نحن «مُتحرّرون» من عالم مُنظم. نحن ننجرف.»[111]

على الرغم من أنهم تحدوا ببهجة سلطة الكنيسة ، وسياسة عدم التدخل في الرأسمالية ، والنظرية السياسية الليبرالية ، وآداب الفيكتورية ، والتأثير النفسي النابع من البيوريتانية ، إلا أنَّ الراديكاليين كانوا قلقين بنفس القدر ، بل كانوا قلقين بالفعل وبشكل مبالغ ، بشأن عواقب سقوط الحقائق. وقد تم نشر اعتراف ليبمان من قِبل زملائه النقاد بأن جذور الحداثيين غير مُستقرة وهم في حالة من الانجراف الأخلاقي والنفسي.

كان فان ويك بروكس قلقًا من أنَّ الثقافة الأميركية «قد فشلت تمامًا بأن توفر للإنسان الحديث جذور راسخة وتعيده للحياة» ، بينما أصرَّ راندولف بورن على أنَّ الكوسموبوليتية «غير العنصرية» لم تكن «سياسة انجراف» بل كانت علاجًا للأفكار الزائفة التي أثارت الذعر في زمن الحرب والتي أظهرت نفسها في صورة وطنية.[112] وهذا الأمر يشبه الشعور الذي أُعرب عنه في تحذير لويس أونترماير بشأن بحث الأعمى عن الطريق في الظلام بعد أن سرقوا منه شمسه.. فقد كتب لويس أونترماير:

ضائع في طريق الظلام القاتم.. أنا ضال،
ابحث بلا جدوى بين الدروب التي اسلكها.. أنا مُحطم،
آه، قد تذكرت، لا أستطيع حتى أن أصلي،
لأنني أعلم أنه لا يوجد إله.[113]

يعكس لنا هذا الحديث عن «الجذور» و «الانجراف» انشغال النُقاد بالذات الضالة في الحداثة. كما قد تم دمج تحليلهم الثقافي أيضًا مع الاعتراف الشخصي. فإن فلسفة نيتشه لم تزوَّدهم فقط بتحليل للذات في عالم بلا أسس ، بل استحوذت على سيكولوجية العيش بطريقة مجردة من الروابط التقليدية. كما كتب نيتشه ، «**كانت كل فلسفة عظيمة حتى الآن: دليلًا يُبرهن الاعتراف**

الشخصي لمؤلفها فهي نوع من المذكرات اللاإرادية واللاواعية.»[114]
في حين كان نيتشه الفيلسوف هو من لجأ إليه النُقاد للحصول على رؤى حول مناهضة الأسس ، قد كان نيتشه الشخص العادي هو من نقل المخاطر الفكرية والنفسية للانجراف بأسلوبٍ مكشوف وقاسٍ.

إن «الشوق العظيم» ، كما قال جبران خليل جبران ، هو الرفيق الدائم للمُفكر الذي يسعى إلى المضي بمفرده دون معطيات مُطلقة.[115] وأظهر نيتشه أنه **بإمكاننا هدم السُلَّم السماوي، ولكن لا يمكننا هدم ونكران حاجتنا لكي نتسلقه.** من السهل الافتراض أنَّ حماس الراديكاليين لنيتشه كان بسبب حِسّه الشعري ، وقد أعجبوا بذلك. فهنالك مقاطع في كتاباتهم أظهروا فيها حبهم العميق وتبجيلهم الفائق للأدب. فعندما أطلقت مارجريت أندرسون على نيتشه وصف «نبي» الراديكاليين ، أو عندما وصفت أغنيس بولتن (هكذا تكلم زرادشت) بأنه «الكتاب مقدس» ليوجين أونيل ، أشارَ ذلك إلى أنَّ الراديكاليين لا يمكنهم العيش في عالم لا يوجد فيه آلهة ، لذا فقد حولوا نيتشه إلى إله.[116] لكن حين ننظر إلى كلِّ هذا الحماس على أنَّه عبادة للفيلسوف ننسى ذِكر الصورة الكاملة ومدى أهمية نيتشه للراديكاليين. وإن ما شعروا أنهم بحاجة إليه أكثر من مُجرد آلهة كان مُجرد نماذج ذكية يمكنها تثقيفهم حول أدوارهم الخاصة في أميركا الحديثة. وسوف نقترب أكثر من فهمهم لنيتشه - الذي استطاعت كلماته تغيير العالم ، الشاعر والفيلسوف والناقد ، الذي يحمل بداخله روح هاملت ، وعالم المرح - عندما نستمع إلى وصف بورن لنوع المُفكر الذي كانوا يبحثون عنه.. وهذا ما كتبه:

«ألّا نريد عقولًا مُتميزة بلمسة رسولية وميزة مُعينة؛ بلمسة شرسة قليلًا، شرسة وحادة لكنَّنا لا نريدها أن تُعطينا المواعظ بصورة غاضبة واجبارية، لمسة شرسة بضمير فكري وفني، مع قدر معين من الغطرسة غير الدائمة تجاه عامّة الناسِ وكراهية مُروعة لـ كلّ ما يتعلق بـ البرجوازية أو العاطفية؟ الآن في حين أنَّ كلّ ما هو مُحترم ومُهذَّب في أميركا يبذل أقاصي جهوده، في أسلوب التخريب، مع نوع من الحماقة المُبهجة والانحراف، أتساءل.. ألّا يوجد خارجون عن القانون يائسون روحيًا لديهم الرغبة في الإبداع؟»[117]

اكتشف الراديكاليون في نيتشه صورة المُفكر الرسولي الذي ذكّرهم بما كان يدور في ذهن إيمرسون في مقالة «الدوائر» عندما قال ، «احذروا ، عندما يترك الله مُفكرًا طليقًا على هذا الكوكب. تصبح كلّ الأشياء مُعرضة للخطر.»[118]

رغم من أنَّ نموذج نيتشه كان مُفكرًا رسوليًا إلا أنه لم يضع نفسه على

العرش الفارغ لإله ميت أو قدم نصوصه كعهد جديد ، بل كما قال نيتشه ، حين طرح السؤال الجسيم والبالغ الأهمية على نفسه وعلى قرائه: هل يمكنك أن تُفكر في الله؟»[119] فما كانوا يتوقون إليه كان نماذج جيدة للعقل المعادي للأسس والتأسيسية الذي ساعدهم على هدم وتحطيم الأنقاض الثقافية لأميركا الحديثة ، ولكنه ساعدهم أيضًا على تخيُّل إمكانيّات أخلاقية جديدة يمكن أن تفوق الواقع. وكان النُقاد في رحلة البحث عن شيء وجيه.. ووجدوه في فِكر نيتشه الراديكالي ، فما وجدوه ليس فقط نهجًا وأسلوبًا للمعرفة التي بإمكانها أن تنتزع الحقيقة من «أفواه بلا أسنان» للآلهة الميتة ، بل رؤية للحياة الحديثة التي ألهمت السمو والشعور بالتساؤل.[120] لقد انجذبوا إلى رؤى نيتشه النقدية ورؤيته الشعرية على الرغم من أنَّ فلسفته لم توفر لهم الوسائل لتحقيق التكامل الاجتماعيّ في الحياة الأميركية الحديثة. لكنهم أدركوا أن عملهم كمُثقفين وباحثين مُلتزمين هو إيجاد طريقهم من نيتشه إلى المُجتمع المُفيد الذي يريدون العيش فيه.





فصل إضافي (استراحة)
الولاءات: الرسائل

«على المرء أن يختبر نفسه ليرى أنَّه من المقدّر عليه أن يكون مُستقلًا وقائدًا.. لا ينبغي للمرء أن يتجنب اختباراته، على الرغم من أنها قد تكون أخطر لعبة يمكن للمرء أن يلعبها وقد تكون اختبارات يتم إجراؤها في النهاية من دون وجود شاهد أو حكم سوى أنفسنا.

إلَّا إن عليه فعل ذلك كي لا يبقى عالقًا بشخص، حتى وإن كان شخصًا محبوبًا، فإن كلّ شخص يُعتبر بمثابة سجن، وحتى قُرنَة.»

فريدريك نيتشه ، ما وراء الخير والشر(1886)

« اِبقوا أمناء للأرض يا أخوتي.. دعوا حب العطاء ومعرفتكم تخدم مفهوم ومعنى الأرض.. منكم، من اخترتم أنفسكم، سوف ينشأ شعب مختار.. ومنهم، القائد. صدقًا، يجب أن تصبح الأرض مكانًا للنهوض والنقاهة..

فريدريك نيتشه ، هكذا تكلم زرادشت(1885-1883)

«لدي خوف رهيب من أن أُعتبر مقدسًا يومًا ما.»

فريدريك نيتشه ، هو ذا الإنسان([1888] 1908)

في يوم الأحد ، 27 أبريل 1913 ، في منزلها في مدينة يونكرز ، في ولاية نيويورك ، جربت جيني هنتز البالغة من العمر سبعة وستين عامًا طريقة جديدة لممارسة تقواها. لم تكن بحاجة إلى مساعدة رجال الدين ، ولم تكن بحاجة للذهاب إلى الكنيسة ، لأنها تخلّت عن إيمانها منذ قبل نصف قرن تقريبًا. فإن هذا النوع من التقوى الذي جربته لم يكن له علاقة بالمسيحية ، أو يسوع ، أو الطقوس الدينية التي مارستها في شبابها. لقد تطلب الأمر منها ببساطة أن تضع قلمًا على الورق وأن تُعبر بكلامٍ منثور وبشكل عفوي عما يعنيه فريدريك نيتشه لها. اتخذت كتاباتها شكل رسالةٍ طويلة مكتوبة بخط اليد إلى أخت نيتشه والوصي الأدبي على أعماله ، إليزابيث فورستر-نيتشه ، لتُقدم الشكر والثناء على حياة أخيها وفكره. قدمت هنتز ، التي وصفت نفسها بأنها «عانس» ، وبأنها «مُعجبة مُتحمسة بشدَّة لفلسفة أخيها وأخلاقه.» وقد أوضحت بأنها كانت تقرأ

أعمال نيتشه لأكثر من عام ونصف ، بدءًا من ما وراء الخير والشر ، حيث قالت بأنه مُجلد نيتشه الوحيد الذي كان متواجدًا في مكتبتها المحلية في ذلك الوقت. وقد استمرت بقراءة دراسة «هاينريش منكن» قبل أن تتطلع على بعض الدراسات التي تحدثت عن فلسفته من قِبل مؤلفين بريطانيين وقد قرأت بعض الترجمات الإنجليزية الأخرى لأعماله. كما قدمت هنتز لفورستر-نيتشه بعض التفاصيل عن حياتها ، فقد ولِدت في كونيغسبورغ ، وانتقلت إلى بوسطن في سن العاشرة ، وتعيش الآن في يونكرز مع أختها ، وصهرها ، وأبن أخيها. قالت بإنها شعرت بالانجذاب إلى نيتشه على وجه التحديد لأنَّه كما قالت هي في الرسالة: «كان هنالك العديد من الأفكار والنظريات التي كنت قد توصلت بالفعل إليها وحتى قبل أن يُعبّر هو عنها ، لكنني بقيت صامتة واحتفظت بها لنفسي.» وأوضحت أنها فعلت ذلك لأنَّه حين كانت تتحدث عن أفكارها مع أشخاص أكثر تعليمًا منها ، وجدت هينتز بأنه لم يتم الاستماع إليها أو أخذها على محملِ الجد. لكن قراءتها لنيتشه أخبرتها أنَّ هناك شخصًا يفهمها ويمكنها أن تستمع إليه لأنه يشبهها في الفِكر. وقالت بأنها حين علمت بأمر مرضه «دفعها هذا الشيء إلى البكاء.» وتابعت هنتز قائلة:

«لو كنت أعرف فقط أنَّ أخاك موجود وأنَّ لديه الشجاعة لكتابة أفكاره ونشرها، في العام 1887 لكان بإمكاني أن آتي إليه، وكنت سأقف إلى جانبه، وأثبت له أنَّ هناك أشخاصًا غير «لاما» [اسم الدلع نيتشه لأخته]، روح أخرى فهمته وكان من المُمكن أن تساعده هذه الروح في أشياء كثيرة.

وحتى مع الأخذ في الاعتبار رهابي من المحيط الأطلسي، إلَّا إني كنت سأتمكن من التغلب عليه، بسبب حبي له ولنفسي، وكنت سأذهب بأقصى سرعتي واستقل أسرع باخرة وأذهب إليه، لرؤيته، ولأتحدث معه، لكي أستمع إلى تصريحاته الجميلة.»

وقد اشتكت من أنَّ تصريحاتها ، كانت على عكس التصريحات التي تخيلتها في نيتشه ، فقد كانت أشبه بـ «الضبابية». لذلك أرادت ، كما قال نيتشه ، أن «تنشر أفكارها وتُعطي مواعظ بمطرقة». فقد كان من الممكن أن تتعلم هنتز كيفية القيام بذلك من نيتشه مباشرة ، لو أنها فقط تستطيع أن تعود بالزمن إلى الوراء. لكن لسوء الحظ ، لم تتعرف على نيتشه إلَّا بعد أكثر من عقد من وفاته. سألت هنتز ، «هل يمكنك ، أيتها السيّدة المُحترمة وأختي الفاضلة ، أن تفهمي مدى غضبي على هذا القدر؟»[1] وقد كان هناك الكثير لتقوله لفورستر نيتشه ، والكثير لتفكر فيه ، لدرجة أن هينتز لم تعرف من أين تبدأ.

قد تهاوت أشواقها وازدادت أحزانها وشعورها بالإحباط ، حين ذكرت

قصيدة معينة لنيتشه «الإله المجهول» التي كتبها بالصدفة في نفس العام الذي انفصلت فيه هنتز عن الكنيسة (1864-1863). ولهذا السبب، كان للقصيدة أهمية خاصة بالنسبة لها. وقالت «بجهد كبير حفظت تلك القصيدة لكي أتمكن من التحدث بها مع نفسي في ليالي الأرق الطويلة.» وقالت أيضًا، «اخترقتني كتاباته، هزَّت أعماقي، بالضبط مثلما اخترقت أخوك أفكاره وهزَّت أعماقه عندما كتبها.» وأخبرت فورستر- نيتشه بأنها وجدت في أخيها روحًا مُتحرّرة مُحبطة من المسيحية، وبأنها ديانة بشَّرت الجموع، ولكن يبدو أنها نست الفرد.. وهذا ما كتبته: «**أجد الغباء والمرض والموت أو الاحتضار أشياء مُتصورة بغباء، والتي يمكنني فعلًا الاستغناء عنها. هل فكرت بنفس الطريقة؟ أن الحياة الأبدية شيء واحد، لكن الحياة الأبدية للفرد.. لماذا لسنا مقدرين لذلك؟ لماذا لم تُكتب لنا؟ أعتقد أنّ هذا سيكون أفضل وسيكون شيئًا عادلًا.**»[2] نظرًا لأهمية نيتشه بالنسبة لها، أعربت هنتز عن رغبتها في أن تفعل شيئًا له، وهو أن تنشر عنه في أميركا. ولكن من أجل القيام بذلك، ستحتاج إلى المزيد من أعماله، ويفضل أن تكون باللغة الألمانية الأصلية. وأخبرت فورستر-نيتشه بإنها كانت لتشتريها إذ كان لديها المزيد من المال، لكنها استمرت بعد ذلك في الشكوى من صعوبة تحقيق الاستقلال المالي في أميركا، مع العمل المُستمر والإنفاق. وبعدها استغرقت في التفكير وقالت، «ربما كانت الأمور لتصبح مُختلفة لو أني فقط حاولت في سنوات شبابي الكتابة، واستخدمت ريشتي، ربما كنت سأكون أفضل حالًا.» لكنها لم تأخذ نفسها على محملِ الجد حينها، واعتقدت ببساطة أنَّ كل شيء مهم قد قيل بالفعل. لكن الآن، بعد أن قرأت لنيتشه، شعرت بالجرأة على الكتابة بمفردها. وثم طرقت عقلها فكرة: «**ربما سأكتب عن الخير والشر في فلسفة وأخلاق فورستر-نيتشه.**»[3]

كما أن هنتز أرسلت رسالة ثانية بعد شهرين، حيث استمرت في توثيق انبهارها وافتتانها بنيتشه. وقد كتبت هذه الرسالة ردًا على رسالة فورستر-نيتشه، التي أرسلت فيها إلى هنتز صورة لنيتشه وصورة أخرى لأرشيف نيتشه في فايمار. وأعربت هنتز عن امتنانها العميق، وقالت لفورستر- نيتشه أنَّ الصور «ستكون فرحة دائمة بالنسبة لي.» كما لمَّحت إلى أنها كانت تأمل في الحصول على أكثر من ذلك بقليل، مما يشير إلى أنها تودُّ من فورستر نيتشه إرسال بعض أعمال نيتشه أيضًا، «لأنه من الفظيع قراءة الترجمة الإنجليزية.» كما قالت.

وقد طلبت من فورستر- نيتشه أن ترسلهم لها بكل سرعة، قائلة بحزنٍ شديد، «أمل أن تفعلي ذلك لأنني قد أهدرت الكثير من الوقت بالفعل.. ففي بعض الأحيان لا يعرف المرء كيف يساعد نفسه بأسرع طريقة.» وفي رغبتها في

الوصول إلى أعمال نيتشه على الفور ، اعترفت هنتز كيف أنَّ رحلة حياتها كانت غير مُستقيمة ومُربكة. وقالت ، «لكن أين هو الطريق الذي سيقودني مباشرةً إلى كتاباته؟ إنَّ مسار هذا الطريق غير واضح والخارطة التي تقودني إليه تبدو مفقودة.. أخشى أن أكون قد فقدت البصيرة وأصبحت كفيفة ولا أستطيع أن أجد المسار المباشر الذي سيقودني لتحقيق رغبتي الواضحة والقوية لكتابات فريدريك نيتشه الكاملة.»[4]

إن رسائل هنتز رائعة واستثنائية ، لكنها ليست رائعة بسبب أيِّ لهفة أو شكوى معينة عبَّرت عنها ، بل بسبب الطريقة التي وثَّقت بها النطاق الهائل للمشاعر التي عبَّر عنها كُتّاب الرسائل الآخرون إلى أرشيف نيتشه ومدى إعجابهم به. وقد كان هنالك صدى لرسالة (إليز فينك) عام 1881 التي أعربت فيها عن تقديرها لكتابات نيتشه وسعادتها في أن تكون كتاباته شيء «يُثري العقل بسبب عمق أفكارها ، وبسبب صدق مشاعره» وقد ردَّدت هنتز صدى هذه الرسالة وكتبت لأخت نيتشه كيف شجعتها أفكار أخيها على التحدث بحقائقها الخاصة.[5]

ومثل رسالة جوستاف دان روثر عام 1882 التي طلب فيها «صورة تقريبية» لهيئة نيتشه ، الذي كان قد ترجم كتاباته مرارًا وتكرارًا من أجل «أن يتقرب من أفكاره بصورة عميقة أكثر» ، قد طلبت هنتز صورة للمؤلف الذي كرَّرت قصيدته لنفسها من أجل تجربة تجاربه.[6] ومثل كارل نورتز ، الذي أرسل في عام 1882 خطابًا يعرض خدماته لنشر كتابات نيتشه ، شدَّدت أيضًا على رغبتها في نشر إنجيل نيتشه في الولايات المتحدة.[7] فعندما أرسلت هنتز رسائلها إلى الأرشيف عام 1913 ، كانت تُشارك في ممارسة وحركة قد أصبحت مألوفة بشكل متزايد لقرائه الأميركيين. وخلال تسعينيات القرن التاسع عشر ، أرسل عدد قليل فقط من الأميركيين المُتحمسين لنيتشه رسائل إلى الفيلسوف ، فقد أرسلوا الرسائل أولًا إلى نومبورغ ، حيث بقي نيتشه في رعاية والدته وأخته ، ثم إلى فايمار ، حيث أمضى السنوات الثلاث الأخيرة من حياته في غرفة فوق الأرشيف ، حيث كانت فورستر نيتشه تديرها حتى وفاتها في عام 1935.[8] وبحلول الوقت الذي وصل فيه بريد المُعجبين هذا ، كان نيتشه مُضطربًا ومختل العقل لدرجة أنَّه لم يكن على علم به. فلم يعيش ليرى مدى إعجاب الناس بأعماله ، كما لو أنها شمس ساطعة أشرقت على أعمى. وبحلول الوقت الذي تلقت فيه فورستر- نيتشه رسالة هنتز ، كانت على دراية جيدة بالرغبات التي لم تتم تلبيتها ، والمظالم الثقافية ، والرغبات السرية التي أيقظها شقيقها في قرائه الأميركيين.

وعلى الرغم من أنَّ الكثير من الكُتّاب والعلماء المُحترفين كانوا قد كتبوا الرسائل وأرسلوها إلى الأرشيف ، فإن رسالة هنتز كانت مُجرد واحدة من العديد

من رسائل القُرّاء العامة. وكان كلّ المُعجبين من الصغار والكبار، ذكورًا كانوا أم إناثًا، المتدينون والملحدون، من الميول اليسارية واليمينية، المهاجرون والمواطنين الأصليين، قد أرسلوا رسائل تُعبّر عن إعجابهم بنيتشه. مثل هنتز، وكانوا قد طلبوا صورة أو توقيعًا، أو ببساطة وصفوا بالتفصيل الدقيق وعبروا عن شعورهم المُذهل في مدى استطاعة وكيف أدت قراءة فلسفته إلى تغيير وجهات نظرهم عن أنفسهم وعالمهم. وقد أظهروا كيف ساعدهم نيتشه في نقد الدين الذي كانوا يسيرون عليه في شبابهم، والفقر الفكري لثقافتهم الديمقراطية، وماديّة مُجتمعهم الاستهلاكي. وقاموا بتوثيق وسائل الإعلام التي تمكنوا من خلالها من الوصول إلى نيتشه (تحديدًا الترجمات والتلخيصات والمقالات) بالإضافة إلى الأماكن التي يمكنهم العثور عليها (مثل المكتبة المحلية أو مكتبة الآثار). وبالمثل، نقل الكثيرون إخلاصهم لنيتشه بعبارات دينية صريحة، مُشيرين إلى الطريقة التي أنقذهم بها من اليأس وكيف وجدوا معنى جديدًا بسبب أقواله النبوية. ومثل هنتز، أعرب الكثيرون عن تقديرهم له، ليس فقط لأنه علمهم حقائق جديدة، بل لأنه ساعدهم في منحهم الشجاعة والثقة للتحدث والإفصاح عما يجول في فكرهم وليدركوا حقائقهم الخاصة.

إن غالبية الرسائل الموجودة تُعبّر عن بدأ الاهتمام بفلسفته؛ أي أن جاذبية نيتشه أصبحت فكر مُنتشر في الحياة الفكرية الأميركية في السنوات الأولى من القرن الجديد. عامًا بعد عام، ازدادت المناقشات حول حياة نيتشه وفكره بشكل مُستمر، وانتشر فكره في المجلات الفلسفية والمجلات الشعبية والخطابات السياسية ومواعظ القداس الإلهي في يوم الأحد والمحاضرات العامة. كما رأينا، نما الافتتان بنيتشه لدرجة أن النُقاد استطاعوا، ومن دون مبالغة، الادعاء بأنه تسبب في واحدة من أهم «التأثيرات الفكرية والعاطفية»[9] في أوائل القرن العشرين، وقالوا إن «**من يعرف روح العصر يجب عليه أن يعرف نيتشه.**»[10]

قد وفرت الرسائل فرصة نادرة لمؤرخي الفِكر للدخول إلى العوالم الأخلاقية للقُرّاء العامين والاستماع إلى شوقهم وأفكارهم حول الأفكار ومخاوفهم من القوى الحديثة التي تقوض الحياة الفكرية الأميركية.[11] وفي الرسائل المُرسلة إلى أرشيف نيتشه، تم إظهار كافة الأفكار والآراء حوله. ولأن هذه الرسائل لها جوانب عديدة، فهذا يظهر لنا كيف استطاع الاهتمام بنيتشه أن يجمع القارئ الحديث والقارئ النهم.[12] فالرسائل المرسلة إلى أرشيف نيتشه فيها جميع طبقات القراء. بالإضافة إلى ذلك، قدمت الرسائل نظرة ثاقبة لظهور نيتشه كشخصية مشهورة في الثقافة الأميركية، على الرغم من عدم كونه مُغنيًا ولا راقصًا ولا فنانًا (بالمعنى التقليدي للكلمة)، ولكنه ببساطة كان مُثقفًا وباحثًا.

فكر في لقمة العيش. وإن تحليل انجذاب كُتّاب الرسائل إلى شخصية نيتشه يُسلّط الضوء بالتالي على بُعدين أساسيين غير مُستكشفيْن مترابطين للثقافة الأميركية: الصورة المُتنازع عليها للمُفكر.. والربط بين نشر الأفكار وصور المُبدعين. في حين أنَّ عدد الدراسات التاريخية لثقافة المشاهير في أميركا الحديثة قد ازدادت بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة ، ركّزت الأبحاث بشكل شُبه حصري على المؤدين الموسيقيين والمُمثلين.[13]

وبالضبط مثلما نُفكر في النشاط الصناعي الثقافي ونظام النجوم للفنانين وعامة الناس ، توضح لنا الرسائل بأنَّه هنالك شكلًا مُهمًا آخر من المشاهير في الولايات المتحدة وهو المُفكر النبوي. في الواقع ، يُشير بريد المعجبين إلى أنَّ نيتشه احتل مساحة مُماثلة في الصورة الثقافية الأميركية. ويُشير هذا الأمر إلى أن الفيلسوف.. هذا بالذات.. كان يُنظر إليه على أنه شخص يتمتع بسلطة خاصة مطلوبة بشدّة في المجتمع الأميركي الحديث.[14] وقد وثّق القُرّاء العلاقة العاطفية والعميقة لتجاربهم الخاصة في قراءتهم لنيتشه ، ووثقوا أنَّ جاذبيته تكمن في تجسيده المُتصور لفلسفته بدلًا من أيِّ مجموعة معينة من الأفكار. وأظهر كيف تستطيع الفلسفة أن تُصبح أسلوب حياة وشرح كيف باستطاعتهم استخدامها. وهكذا ، علّمهم شخص نيتشه ، المُنقذ العلماني ، والناقد الثقافي.. أهمية دور الفيلسوف وإمكانيات الفلسفة في الحياة الأميركية الحديثة.

قد نُطلق بشكل مناسب على هذه الرسائل اسم «نيتشه الأميركي العابر» ، حيث يُقدم العديد منها لمحة سريعة فقط في الوقت المناسب ، لمحة لا تزيد عن فقرة أو فقرتين.[15] وفي معظم الحالات ، بالإضافة إلى إدراج أسمائهم في سجلات التعداد والتكلّم عن نيتشه ومدحه ، لم يكن هنالك سوى القليل أو بالأحرى لا شيء في السجل العام ليثبت مدى تأثر حياة هؤلاء الأشخاص ، أيِّ كُتّاب الرسائل ، وكيف أخذوا أفكاره وأدرجوها في سلوكهم اليومي.

ومع ذلك ، تقدم الرسائل ، بالرغم من أنها قد تُعتبر عابرة وغير مُتكاملة ، رؤى ثاقبة حول نشاطها وفعاليتها على الحركات الفكرية التي لا تتواجد فقط في أوروبا وأنما خارج حدودها أيضًا وعبر القارات. وباعتبارها عابرة وزائلة ، فإنها تجبرنا على الاقتراب من جوهر الطبيعة باستخدام العدسة المُكبرة بدلًا من عدسة البانورامية (أي بدل من نظرة شاملة عن الأحداث في العالم). وبذلك يُذكرنا هذا بما هو على المحك حين يُجاهد الإنسان للحصول على الحُرية الفكرية للعقل القومي بعيدًا عن الأفكار المورثة وحين ينبذ التاريخ الفكري القومي. فلا تُظهر لنا الرسائل كيف بأمكان الأفكار أن تنتقل في العالم فحسب ، بل تُظهر لنا أيضًا كيف ساعدت الأفكار في تجديد العوالم الأخلاقية للأميركيين. فإن

كل رسالة ، بطريقتها الخاصة ، أعطتنا بعض الدلائل عن كيفية قيام أفكار نيتشه برحلتها من السياقات التاريخية والثقافية واللغوية لألمانيا في القرن التاسع عشر إلى سياقات الثقافة الأميركية في القرن العشرين. بالإضافة إلى ذلك ، تُظهر كيف شارك الأشخاص الأميركيون العاديون في التبادلات الفكرية والثقافية عبر حدود الوطن.[16] وقد شعر معجبو نيتشه الأميركيون بقوّة كافية تجاهه وتجاه أفكاره وقد جعلهم هذا الشيء جريئين كفاية للتكلّم عما يدور في عقولهم وقلوبهم بكلِّ وضوح على الورق ومن ثم يرسلوا ما كتبوه في حول العالم. وقد فعلوا ذلك لأنهم حين قرأوا لنيتشه إما شعروا أو رغبوا بأن يكونوا «قريبين» منه ، وقد استعاروا مصطلح استخدمه كل من فينك ودان روثر في رسائلهما. وإن أولئك الذين كتبوا ، كما كتب دان روثر ، طالبًا ليحصل على صورة أو توقيع.. فعلوا ذلك لأن نيتشه كان يمتلكها. وكدليل لهذه العلاقة العميقة ، فإن الحروف تُعتبر أيضًا شهادة على الحُبّ والرغبة الشديدة بمعرفه شخص نيتشه بصورة دقيقة أكثر. أن ما نراه في هذه الرسائل غير المنشورة يعكس ما رأيناه في افتتان الراديكاليين الأدبيين الشباب بنيتشه. الاختلاف الوحيد هو أنَّ الراديكاليين عبروا عن افتتانهم به بطريقة أخرى.

وعلى الرغم من قِلة عدد الكلمات ونقصها ، إلا إنَّ الرسائل المُرسلة إلى أرشيف نيتشه تتحدث عن تلك المخاوف الأعظم التي يتشاركها المُثقفون والباحثون المحترفون حول الشك الديني وتساؤلاتهم حول المراجع الموروثة للسلطة الفكرية والأخلاقية في بحث الأميركيين المعاصرين عن المعنى.

ويقترح لنا بريد المعجبين أنه لكي نحصل على صورة ذات تنسيق كبير ، يتعين علينا أحيانًا أن نبدأ بشيء صغير. فبينما تُظهر الرسائل المُرسلة من المعجبين الأميركيين لنيتشه أهميته كمشهور فكري قد أظهرت الطرق التي بواسطتها تم انتشار الفكر وكيف لعب هذا الفكر دورًا عظيمًا في توضيح الصورة للمبادئ الأخلاقية للأشخاص الأميركيين العاديين ، وإنها شجعتنا أيضًا على إعادة النظر في القوّة التفسيرية لتاريخ استقبال الفِكر.[17] ويساعد أحد المقاطع في خطاب لدان روثر في تذكُّر وجهة نظر شائعة جدًا حول تأثير دراسات «استقبال الفكر ، حين قال: «لديَّ ما يكفي من العقول لكي أتمكن من إدراك العظمة الحقيقية لـ (العبقري) ، فإن العبقري شيء مُهم في كلِّ زمان ، ويجعلني هذا العبقري أعرف إلى حدٍ ما سبب حاجتي إلى مثلِ هذا التعليم الذي سيمكنني من التبشير بإنجيل الحق بنفسي. فإن بمقدرة عقلي فقط استقبال التفكير ، ليس بمقدرته أن ينتجه.»[18]

لم يساعد إيمرسون في إظهار إمكانيات الاستقبال عندما جادل بالمثل ،

«نحن سلبيون للغاية في استقبال (كتابات العبقري). يجب علينا ألا نكون أكياسًا فارغة وأشخاص ببطون خاوية.»[19] على الرغم من إصرار جانيس رادواي على أنَّ «القراءة لا تسد الجوع» ، وأن الاستعارة المُفيدة للقُرّاء تفشل في إظهار فعالية التفسير النصي ، فإن «الاستقبال» يُشير بالفعل إلى رؤية أن التفاعل مع الأفكار كان كما لو أنَّ قُرّاء نيتشه كانوا مُجرد مجموعة من القُرّاء الأشبه بـ «الأكياس الفارغة والبطون الخاوية.»[20] وهنا لم يكن كلام دان روثر هذا خاطئًا ، على الرغم من أنَّ استخدامات كُتّاب الرسائل لنيتشه أشارت إلى أنه كان خاطئًا. فإن قُرّاء نيتشه لم يكونوا مُستهلكين ، واستخداماتهم لأفكاره وضحت أن الأفكار لم تكن جاهزة فقط ، بل كانت مصقولة حسب الطلب وبطريقة محترفة. ولم تكن أفكار نيتشه قد أظهرت لهم ما هو ممكن فحسب ، بل إنها أظهرت لهم ما هو ممكن في نص وصورة نيتشه. ولم يكن نيتشه أبدًا بالنسبة لهم كائنًا حيًا عاديًا ، بل كان صيرورة؛ كان نتاجًا لبناء المغزى والمفهوم التعاوني.. بين النص والقارئ.. وبين النص والسياق.

فكما سنرى ، من خلال اختبار معاني ومفاهيم مختلفة ، ومن خلال الاحتجاج مع احتجاجاته ، واستخدامها في التأثير على زمانهم ومكانهم ، فإن مُحبي كتابة الرسائل لنيتشه ، مثل العلماء الأميركيون والمثقفون الراديكاليون قبلهم ، استخدموا كلماته وخلقوا منها عوالمًا.

– مُلكية نيتشه، والامتلاك على تذكار من نيتشه

نظرًا لوجود نيتشه وانتشاره الواسع في الحياة الفكرية والثقافية الأميركية ، ردَّد العديد من النُقّاد هذه الكلمة ، فقد وصفوا ما شعروا به ، كما قال أحد النُقاد في عام 1910، **بأن نيتشه متواجد «في الهواء.»**[21] وهكذا وصف عدد من كُتّاب الرسائل الذين قرأوا لنيتشه قائلين.. كما لو أنه روح سامية وفائقة الأهمية. على الرغم من أنَّ رسائلهم توثق التجربة ، إلَّا إنها تُذكرنا أيضًا بأن فِكر نيتشه لم يكن مُجرد بخار.. بل يُظهر البُعد الجوهري للأفكار.

ونظرًا لأن الكثيرين شعروا أنَّ قراءتهم الأولى لفلسفة نيتشه أشبه بالتجربة التي غيَّرتهم ، فقد دونوا في مراسلاتهم الصورة التي تصف قراءتهم له لأول مرة وكيف تغيَّر فكرهم وما واجهوه: كصورة في مجلة ، أو اسم في مراجعة صحيفة ، أو مؤلف نصه معروض للبيع في محل بيع الكتب المحلي. وتشهد الرسائل على الطرق التي تأخذ بها الأشكال المُجسدة للأفكار قيمة نفسية ومعنوية أكبر بكثير من قيمتها النقدية. لذلك أشارَ كُتّاب الرسائل عادة إلى نسخهم من كتب نيتشه على أنها «ممتلكات ثمينة». وشاركوا مع إليزابيث فورستر-نيتشه عناوين كُتب

أخيها التي يمتلكونها ، وتلك التي استعاروها من صديق أو قريب ، وأيًا منها كانوا يأملون بأن يحصلوا عليه.

فقد كتب العديد من المُعجبين الأميركيين لنيتشه الرسائل لفورستر- نيتشه على أمل الحصول على بعض الآثار الثمينة أو تذكار منه ، حتى إذ كانت قطعة صغيرة من الرجل الذي كان بالنسبة لهم المثال الحي لبطولة الإنسان الخارق. وقد كان أحد أكثر الطلبات شيوعًا هو توقيع نيتشه.

وقد كتب جون بوغر الابن البالغ من العمر 12 عامًا ، من سترافورد ، بنسلفانيا ، في عام 1926 ، متُحمسًا بشكل خيالي: «**أمي تحب كتابات أخيك وسأقرأها عندما أكبر، لكني قد قرأت كلَّ شيء عن فريدريك نيتشه، في كتاب نُشر للتو بعنوان «قصة الفلسفة» بقلم ويليام ديورانت.. وقد أحببته.**»

يمكننا أن نتخيل أن بوغر أراد الحصول على توقيع نيتشه وأن يشاركه مع والدته أو بأنه أراد أن يُبهر زملاء فصله به ، لكنه قال إنَّ سبب طلبه للتوقع هو بأنه «سيحب فقط» الحصول عليه ، وهذا ما كتبه في الرسالة: «**إذ كان لديك توقيع يمكنني الحصول عليه سأكون سعيدًا بذلك.**»[22] وقد غيَّر السبب الحقيقيّ إلى حجة بسيطة. وقد برَّر آخرون طلباتهم لتوقيع نيتشه بأسباب أخرى ، ومنها بأنه خدمة تُسعد الشعب.

وقد كتب ستانلي كمال ، مُحرّر مجلة «نيو أورلينز لايف» لفورستر-نيتشه في عام 1927 لإبلاغها أنَّ «هناك الكثير من المُعجبين بفريدريك نيتشه هنا وأنا أعتبر نفسي من بين الأوائل منهم.»

ففي رحلته إلى ألمانيا قبل بضع سنوات ، كان يأمل فيها بأن يحصل على «شرف» زيارة أرشيف نيتشه ، لكنه أعرب عن أسفه لأن فورستر-نيتشه كانت بعيدة عندما حاول القيام بذلك. والآن ينتظر الرد لرسالته ، ولكن هذه المرة لم ينتظر الرد لنفسه ، بل لأجل مجلته. وقد طلب مقالًا عن «الفيلسوف العظيم» ، لكي ينشره لقرائه الأميركيين المُتحمسين وطلب البعض من «الأحداث الجديرة بالذكر في حياته التي لا يعرفها الكثيرون ، أو التي لم ترو من قبل.» وبالإضافة إلى ذلك ، طلب «صورة أصلية ، وربما صفحة من مخطوطة أو رسالة أو توقيع» لإرفاقها في المقال.[23]

July 29, 1926

Frau Elizabeth Nietzsche

Dear Frau Nietzsche

My mother loves your brothers writings and I am going to read them when I grow up, but I read all about Friedrich Nietzsche in a book that has just been published named 'The Story of Philosophy' by William Durant, published by Simon and Schuster, New York City, N.Y.-U.S.A. And I loved it. I collect autographs of famous people and I would just love to have Nietzsche's. If you have one I could have I would be so happy. I am enclosing a shilling I saw in the paper which is wonderful. Sincerely yours

I am twelve years old John Bougher

رسالة جون بوغر الابن إلى إليزابيث فورستر نيتشه (29 يوليو 1926)

وبالمثل ، قدم دبليو إتش آمرلاند من مدينة سانت لويس في ولاية ميزوري طلب توقعيه عام 1922 وقال بأنه لا يطلب توقعيه القَيِّم ليستفيد منه لشيء معين أو لنفسه ، ولكنه بدلًا من ذلك أراد أن يكون فاعل خير للآخرين. وقال إن توقيع نيتشه الذي سيتم وضعه بين تواقيع رجال عظماء آخرين في مجموعة توقيعاته الثمينة سيساعد في تخليد ذكرى الفيلسوف للأجيال القادمة ونشر إنجيله وبشارته. وهذا ما قاله: «**لقد انتهيت للتو من قراءة الأعمال الرائعة لأخيك، فريدريك نيتشه، وبالتحديد «السوبرمان» و«هكذا تكلم زرادشت» ولا يسعني إلَّا الشعور بأنه كان أحد أعظم الأرواح في العالم.**» بالإضافة إلى طلبه للتوقيع ، طلب أميرلاند «خطابًا أو فكرة كانت قريبة من نيتشه وقد عبَّر عنها في أحد الأيام.» وأخبر فورستر- نيتشه بأنه كان «يجمع التوقيعات مُنذ ما يقارب عشرين عامًا ، لرجال مشهورين عالميًا ، للجامعة التي يُلقي المحاضرات فيها وقال بأنه شعرَ أنَّ القائمة لن تكتمل بدون أسم نيتشه الأهم والأعظم في تلك المجموعة.» وأشارَ إلى أنَّ أعمال شقيقها «تزداد شعبية كلَّ عام» ، وشدَّد على أنَّ هذا التذكار للسيِّد العظيم «سوف يُثير ويُزيد اهتمام الكثيرين من جيل المستقبل ، ومن رغبتهم بالحصول على لمسة وذكرى من ذلك الرجل العظيم.»[24]

وقد سعى معجبون آخرون بسبب حبهم لنيتشه وشعورهم بعظمته إلى امتلاك صورته الشخصية لديهم. فعندما أعرب غوستاف دان روثر في عام 1882 عن رغبته في «الحصول على صورة» لنيتشه أو صوره تقريبيه له ، لم يتم العثور على

صور أو رسومات له في المنشورات الأميركية. ومع ذلك، بحلول عام 1910، كانت صور نيتشه متاحة على نطاق واسع في الدوريات والكتب والمجلات العلمية الشعبية. وقد قام الناشرون الأميركيون باستنساخ وإعادة نشر صوره بحيث تم توثيق كلّ مرحلة من مراحل حياته تقريبًا للجمهور الأميركي.

ونظرًا للمخيلة الخصبة التي بسببها استطاع القُرّاء في الولايات المتحدة الوصول إلى الشكل المرئي لنيتشه، فمن المُحتمل أن هيئته كانت قريبة جدًا لما تخيلوه وكيف صوروه في عقلهم. لذلك عندما طلبوا ليحصلوا على صورة فوتوغرافية أو رسم له، لم يكن الأمر يتعلق برؤية شكل بطلهم الأدبي، ولكن لكي يحصلوا على صورة معينة لتخليد ذكراه، غالبًا بهدف مُحدَّد. ولم يرغبوا بالحصول على أيِّ صورة فقط، بل أرادوا صورة تقربهم منه، صورة أصلية.

لقد أوضح إس تي فريم من كلية هارفارد هذه الرغبة الشديدة عندما كتب في عام 1926 طلبًا للحصول على صور أصلية لفريدريك نيتشه. حيث قال: «اطلب صورته بشكل خاص من الشخص الذي رسمه خلال أيامه الأخيرة.. الشخص الذي صوّره في الفترة التي كان فيها يشاهد نهايته وانطفاء شمسه من سريره.»

وأنه من المُحتمل أنَّ الطلبات الواردة من الأكاديميين مثل فريم قد تم تقديمها مع وضع أهداف نشر مُحددة في الاعتبار. وصورة واحدة لم تكن كافية. فقد سأل عما إذ كان هناك أيَّ «صور أو رسوم أكثر شهرة لنيتشه» متاحة. [25]

وتلقي لنا طلبات الممتلكات الشخصية لنيتشه الضوء على التوق الذي أيقظه الفيلسوف في قرائه. [26]

وفي رسالة خلال العام 1923، كتب كريستوف هوفمان من مدينة ماونت فيرنون في نيويورك، لفورستر نيتشه للحصول على معلومات حول المكان الذي يمكنه أن يجد فيه «صورة جيدة لأخيها السيِّد العظيم». وقد شرح جدية طلبه في سرد مطول يوضح إخلاصه لنيتشه. وهذا ما قاله: «قبل عامين تقريبًا، حين كنت معتكفا بجدية في « العلم المرح» و« هكذا تكلم زرادشت»، جمعت حولي دائرة صغيرة من التلاميذ المقربين، وحينها قدمنا محاضرات في مكتبتي حول فلسفة أخيك السيد الخالد والاستثنائي..!» ومن أجل الشعور بأقصى ما في التجربة من أبعاد، قام هو وزملاؤه بالبحث في عدد لا يحصى من معارض الفنون الجميلة عن صورة أصلية لنيتشه، كي يتمكنوا من تزيين غرفة القراءة بمثل هذا الأثر المقدس، ولكنهم بحثوا كثيرًا دون جدوى، فلم يجدوا صورة له.

وسعى هوفمان إلى أن يُطمئن أخت نيتشه وقال لها بأن هذا الطلب لم يتم تقديمه بسهولة. وأضاف بأنه نيابة عن أصدقائه، أراد أيضًا أن يُعرب عن

امتنانهم لتفانيها وإخلاصها وولائها لقديسهم المُعذب ، وهذا ما كتبه:

أرجوا أن تسمحي لي، سيدتي الفاضلة، أن أذكرَ أننا نُبجل شخصك الكريم على أنَّه فرد مُقدس بصورة حقيقية، باعتباره الشخص الوحيد الذي بالفعل خلال حياة سيدنا الوحيد والحقيقي،

كان قد استوعب وفهم أفكاره الهائلة، ووقف بجانبه بإخلاص. نحن ندرك تمامًا أنه بدونك، ودون مساعدتك التي لا تعرف الكلل، لكانت حياة أخيك أكثر معاناة.

وللحصول على لمسة من هذا الرجل العظيم ، سعوا أيضًا للحصول على شيء من أخته العظيمة ، وهذا ما قالوه:

«سوف يُصبح لدينا الآن ثروة كبيرة إذ امتلكنا صورة لك أيضًا، سيدتي المُحترمة، فلن يكون هنالك أيَّ شي آخر نتمناه. ومع ذلك، أنا لا أجرؤ حتى على الأمل في مثل هذا الحظ الجيد.»[27]

- نيتشه وتشكيل الذات

إذا ما أرادَ أتباع نيتشه الأميركيون امتلاك تذكار منه ، فذلك لأنه كان قد ترك بعض التذكارات. لم يطلبوا ببساطة سلعًا ثمينة لتزيّن حياتهم؛ بل شرحوا كيف علّمهم الفيلسوف الذي عشقوه شيئًا لا يُقدر بثمن عن الحياة الجيدة.

وقد اعترف جميع كُتّاب الرسائل تقريبًا كيف أنَّ قراءتهم لفلسفة نيتشه إما شجعتهم ، أو طهرتهم ، أو حررتهم من الأكاذيب القديمة ، أو حملتهم بمسؤوليات أخلاقية جديدة. وقد كتبت (هيلين باشمولر) من دايتون في ولاية أوهايو لإعلام فورستر- نيتشه بأن شقيقها قد ألهمها الاعتقاد بأن العظمة البشرية لا تزال مُمكنة في العالم الحديث. على الرغم من أنَّه لم ينال القدر الكافي الذي يستحقه من التقدير والمكانة ، إلَّا إنه أيقظ فيها الرغبة للوصول إلى شيء أعمق في نفسها. وقد اعترفتْ باشمولر بأنَّ نيتشه قد أنقذها من «الخواء الروحي.» ، وقد صارت «دولة أوهايو» التي وصفتها بالوطن «ذليلة ومبتذلة» ، ومكانًا مليئًا بالحياة «التافهة والبسيطة.. أو بالأحرى مكانًا فظيعًا بالأساس ، لأن سُكانها منشغلون بأمور المال والمحركات ، وليس بالعمل أو الإيمان أو الفن.» وقد اعتبرت الكنيسة الميثودية [1] القريبة من منزلها «مُبتذلة ومتغطرسة.»

وعلى الرغم من اشمئزازها من الوسط العدواني والوضيع المُحيط بها ، إلَّا إنها كانت مُنزعجة أيضًا من قيودها الخاصة ، وهذا ما قالته: **«ربما سيكون**

(١) الميثودية: هي طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد جون ويزلي.

من المُستحيل بالنسبة لكِ أن تتخيلي شيء أكثر سطحية مني.» لكن على ما يبدو أن قراءتها لكِتاب «مراسلات نيتشه-فاغنر» لفورستر- نيتشه[28] الذي كانت قد صدرتْ ترجمته مؤخرًا ، قد كشف لباشمولر ، كما قالت هي بكلماتها: **«أظهر لي أعماق تتغلب على أعماق أخرى، لروح عظيمة تضرب روحًا عظيمة أخرى، وقد شعرتُ بسعادةٍ غامرة. واستطعت أن أشعر بالتناغم والتناقض معًا، وشعرت بعظمة واندفاع هذين الشخصين المجيدين، وشعرت أكثر بكثير بما لا يمكنني التعبير عنه بالكلمات.»** والجدير بالذكر أن قراءتها لنيتشه قد عزّزت بداخلها إمكانية الرفقة التي من شأنها أن تُحفزها ، والتي جعلتها تُفكر بعمق أكثر ، وزوَّدتها بالحقيقة. وقد عزّز نيتشه إصرارها على ما قالته هنا: **«سأتمسك بالجوع في كلِّ حياتي، إذ لم أتمكن أبدًا بالحصول على روح، على أيِّ حال، سأبقى، بأيِّ وسيلة كانت مدركة لذلك، وسأبقى راغبة في الحصول على روح طوال حياتي، ولن أقبل بالبدائل.»**[29]

وفي باشمولر ، نرى مثالًا على كيفية استخدام القارئ لفلسفة نيتشه لتوضيح نفسها بنفسها. فقد كان نيتشه قد جعل فلسفته تتحدث عن نفسها ببساطة ، وقد زوّد هذه القارئة بلغة لتُعبِّر عن نفسها ، ولتُعبِّر عن إحساسها بالضياع والغضب من عالم بدا مُقتنعًا وراضيًا بالتنازلات الفظيعة والضعف. فقد اكتسبت فلسفته قوّة جذب رهيبة لدى القُرّاء الذين يتوقون إلى الفردية وكذلك الذين يرغبون بالانتماء إلى فكر يُعبّر عنهم. وفي رغبتهم لِفهم الذات ، قاموا بصياغة نسختهم الخاصة من نيتشه كنموذج للفردانية وشخصية جديدة تُمثل تلك الصورة.

وعلى الرغم من أنَّ «جورج إي نيتشه» من فيلادلفيا لم يُعبّر بالمثل عن إحساس باشمولر بالضياع ، إلا إنَّ رسالته تظهر رغبته بالوصول إلى تمجيد الذات والانفراد مثلها أيضًا. فقد كان نيتشه ، حرفيًا ، هو الشخص الذي سعى إلى التشبث به ، وهذا ما قاله: **«كما سترون أعلى الورقة، إن اسمي هو «نيتشه» ويُعتبر هذا الاسم أحد الأسماء القليلة جدًا في أميركا، وربما الاسم الوحيد. لكن لسوء الحظ، أضاف أجدادي حرف «الياء» في مُستند قانوني، واستمر الخطأ. ومع ذلك، أنا فخور بهذا الاسم، وربما جاء أسلافي من نفس سلالتكما، أنت وأخيك، اللامعة.»**

وفي محاولته ليربط جذع سلالته بشجرة عائلة الفيلسوف فريدريك نيتشه ، ذهب نيتشه (كاتب الرسالة) ليُخبر المرأة التي كان يأمل أن تكون ابنة عم ليست بعيدة جدًا عن الأصول المورافيا [1] والبوهيمية [2] لشعبهم ، وكيف أن سلالته

(١) مورافيا: هي منطقة تاريخية ذات طبيعة جبلية مرتفعة تقع شرقي جمهورية التشيك.

(٢) البوهيمي: أساسًا هو أحد مواطني منطقة بوهيميا التشيكية لوصف أولئك المهاجرين الغجر الذين جاؤوا من رومانيا مارين بمنطقة بوهيميا.

من عائلة الـ(يـ)تشه هاجرت إلى ولاية بنسلفانيا عام 1739.

وعلى الرغم من وجود قرون من الزمن وجغرافيا المحيط الأطلسي الفاصلة بينهما، إلَّا إنه كان يأمل، كما قال، «أتمنى امتلاك عينة من خط يد نيتشه وتوقيعه، وأيضًا نسخة من سيرة أخيك اللامع، مع توقيع موقع بخط يدك أيضًا» فكل ما طلبه هو بضع تذكارات فحسب من المُفكر الذي كان يأمل في أن تكون سلالتهما من الدم نفسه، وأن يكون الدم الذي يسري في جسده هو الدم نفسه[30] وعندما وضع رسالته مع الرسائل المُرسلة من قبل أشخاص لديهم ألقاب مثل شرينر وجيسن وماركس وفون هاغن وويلم، فإن نيتشه (كاتب الرسالة) تخيَّل نفسه كأحد أقارب نيتشه.. مؤكدًا أن عددًا مُتفاوتًا من كُتّاب الرسائل كانوا من أصل ألماني. ومع أن السيطرة التامة كانت للأميركيين الألمان بين كُتّاب الرسائل، لكن لم يكن باستطاعتها وحدها بأن تخبرنا ما إذا كان نيتشه يتمتع ببعض الجاذبية الخاصة بنظرتهم، والتي كانت مُتميزة أكثر بالنسبة للقُرّاء الأميركيين الآخرين.

لقد أعربوا عن مخاوف تتعلق على وجه التحديد بالمُتحدثين الذين يجيدون اللغة الألمانية (أو أولئك الذين لديهم ألقاب ألمانية). فقد طلبوا إصدارات أصلية لأن الترجمات الإنجليزية كانت سيئة للغاية، واستفسروا عن المكان الذي يمكنهم العثور فيه على ترجمات إنجليزية جيدة لأن لغتهم الألمانية كانت فقيرة جدًا، أو عبروا عن الإحراج لأن قدرتهم على كتابة رسائلهم بلغتهم الأم لم تكن كما كانت من قبل. وقد أكَّدوا على ثقافة نيتشه، وسيره على منهج الـ (تنشئة) أو التثقيف الذاتي والرؤية الكونية [1]. ولكن قد كان هذا أيضًا ما فعله القُرّاء الأميركيون الذين لم يكونوا ألمانًا، وبنفس الدرجة من الحماسة. وتوضح لنا رسائل باشمولر وجورج إي نيتشه، على سبيل المثال، أنَّ فلسفة نيتشه اكتسبت قوّة جذب لدى القُرّاء الذين يتوقون إلى الانتماء لفِكر يُعبّر عنهم، وبأنه ليس من الصعب تخيُّل أن مشاعر الانتماء تلك كانت بسبب الشعور بالتراث الثقافي المُشترك مع نيتشه. لكن جاذبية نيتشه الأكثر هيمنة كانت تكمن في مقدرته بجعل القُرّاء مؤيدين للمشاعر الراديكالية للأشخاص الآخرين - المشاعر التي اجتازت الانقسامات العرقية والعنصرية والطبقية والتمييز بين الجنسين.

كما يُذكرنا ويرنر سورلورس، حين قال: «**في أميركا، قد يعتبر المرء نفسه في الواقع سمة ثقافية سائدة حين يكون دخيلًا وغريبًا على تلك**

---

(١) رؤية كونية أو رؤية العالم: مصطلح بدأ في الفلسفة الألمانية يدل على مفهوم أساسي مستخدم في هذه الفلسفة والأبستمولوجيا ويشير إلى طريقة الإحساس وفهم العالم بأكمله.

الثقافة.»[31]

وبالفعل، ففي العام 1896، وقبل فترة طويلة من ظهور رواج وانتشار نيتشه في الولايات المتحدة، كتب فرانسيس لانجر من بيتسبرغ رسالتين طويلتين مكتوبتين بخط اليد إلى فورستر- نيتشه موثقًا كيف يمكن للقُرّاء الأميركيين أن يمجدوا شقيقها، وكيف بإمكانهم أن يفكروا مثله. وقد كتب لانجر: «**لا يوجد عمل في الأدب العالمي قد استحوذ على فكري أكثر من (هكذا تكلم زرادشت)**»، «**الآن أنا لا أقرأ شيئًا سوى لنيتشه.. إن أخاك هو أعظم فنّاك في الأدب.**» وقد طلب لانجر «صورة أكبر له لوضعها في إطار» لإحياء ذكرى تقديسه. لكنه طلب أيضًا صورة لنيتشه «من سنواته الأولى»، على الأرجح لأنه شعر بأنه يمكن أن يقول: «لقد ولدتُ في نفس العام (مثله).»[32]

وربما لأن لانجر تخيَّل تجارب الحياة المُشتركة بينهما، فقد طالب بمعرفة لماذا لم يتدخل أحد لمساعدته وإبعاده عن بؤسه وقدره المشؤوم، وهذا ما قاله: «**لماذا لم تعتني به بصورة أفضل يا سيدتي العزيزة؟**» وقد تساءل وأصرَّ قائلًا: «**هل أنت الآن تُخبرينا بصدق وصراحة عن كل شيء يخص حالته الحالية؟**» وأرادَ أن يعرف «هل لديه لحظات من الصحوة؟»

ومن الواضح أن لانجر كان قد شعرَ بالإحباط من الشعور بأنه لا يملك جميع الحقائق الكاملة حول حالة نيتشه، كما بأنه كان قلقًا أيضًا ومُتشككًا في أن التقارير المُتعلقة بحالة نيتشه ومعاناته صحيحة..! وهذا ما قاله: «ألم يدرك أيَّ شخص، بأنه أرادَ أن يعرف، أن العبقري هو أشبه بالطفل الكبير ويجب العناية به مثل طفلٍ كبير؟ وإن من يكتب هذه الأعمال يحتاج إلى نظام غذائي روحي ويحتاج إلى طبيب شخصي مثل بسمارك، الذي سيكون معالجه وسيبقيه تحت المراقبة.»

وإذا كانت التقارير حول نيتشه صحيحة، وإذ كان هذا المُفكر البطولي مكتوبًا له المعاناة إلى الأبد، لكان لانجر قد تعامل مع الأمور بشكل مختلف، وهذا ما قاله: «**إذا كنتُ أخاه (أخ نيتشه) لكنت بعد النوبة التي اجتاحته، مباشرة، وبعد اليأس من أن وضعه صار واضحًا، لساعدته على الموت.**»[33]

الجدير بالذكر هو أن مشاعر الراديكالية قد سارت جنبًا إلى جنب مع تقارب قوي لحياة نيتشه وفكره، واتخذت أشكالًا عديدة. وقد اعتقد جون آي بوش من دولوث، مينيسوتا، بأنه أبصر النور على فلسفة نيتشه في 9 ديسمبر 1919، حيث أرسل أول ثلاث رسائل إلى فورستر - نيتشه مُعلنًا عن أخباره الجيدة:

سيدتي العزيزة:

أتوسل أن أبلغكِ أنني هنا، الشخص «الشرير بما فيه الكفاية»، قد قرأت «هكذا تكلم زرادشت»، الفصل، القديم والجديد، الحكمة السابعة: لفريدريك فيلهلم نيتشه، لأخيك المتوفى الحبيب.

أولًا، أودُّ أن أعزيك على فقدانك لأخيك، وثانيًا، أودُّ أن أهنئك أيضًا، لكونك عشت طويلًا بما يكفي لتشهدي أن رؤى أخيك ونبوءاته وآماله قد تحققت. حتى الرسالة ذاتها؛ لأن مؤلف هذا الكِتاب هو الرجل نفسه الذي تم التنبؤ به في المجلد المذكور.

كل الاحترام لك. جون آي بوش («لست سوى شخص غريب من الشمال. رجل قاسي القلب. شخص شرير بما فيه الكفاية»)[34]

وبعد مرور أسبوع من دون تلقي رد مبتهج من أرشيف نيتشه ، أرسل بوش برقية أخرى (على ما يبدو بأنها كانت مكتوبة من قِبل مُتحدث غير ناطق بالإنجليزية بالنسبة للطرف المتلقي الرسالة في ألمانيا): «هل لا تزالين على قيد الحياة؟ أنا الشخص الشرير بما فيه الكفاية؟ جون آي بوش.»[35]

وقد كان بالنسبة له من غير المعقول أن تتجاهل فورستر- نيتشه بوجه الاستثنائي ، وبدا أن بوش اعتقد أن السبب الوحيد لصمتها هو موتها ، وإلا لماذا لم ترد على السوبرمان الأميركي؟ لذلك أرسل رسالة ثالثة بدا عليها الحزن في 26 يناير 1920 ، والتي بالكاد استطاع فيها كتم غضبه:

إلى السادة الأعزاء:

أنا الموقع أدناه، أتوسل بالتواضع للاستفسار: هل لا تزال إليزابيث-فورستر نيتشه (أخت الراحل فريدريك فيلهيلم نيتشه) على قيد الحياة حتى الآن؟ سأكون مُمتنًا للغاية لو تفضل شخص مرتبط بأرشيف نيتشه الإجابة على الاستفسار أعلاه. كلمة واحدة تكفي من فضلكم. لقد تركت لكم عنواني لإرسال الرد.. أمل الاستماعِ لهذا الطلب الصغير المهم جدًا بالنسبة لي. ونظرًا لأنه من غير الملائم والشاق تحويل رسوم البريد، فقد أهملت هذا الجزء من التزامي، لكني آمل أن تتكبدوا هذه النفقات التافهة.

شاكرًا لكم مقدمًا على الرد، وأنا أحمل لكم كل الاحترام. جون آي بوش..»[36]

وعلى الرغم من أن علاقة بوش بـ (الإنسان الخارق) لنيتشه كانت لا تشبه العلاقات التي مرَّ بها مُعظم القُرّاء الآخرين ، إلَّا إن الطرق التي استخدم بها فلسفة نيتشه من أجل تشكيله الذاتي وصقل شخصيته كانت استراتيجية مُشتركة بين جميع قُرّاء نيتشه. فقد استخدموا مصطلحات الفيلسوف وجوانب حياته

لوصف أنفسهم لأنفسهم. ومع ذلك ، فإن الاختلاف والتعدّد في تشكيل الذات يشير إلى أن الفرق بين الاستقبال والإنتاج ، وبين القارئ والمؤلف ، شيء غامض وضبابي في أحسن الأحوال.

وعلى الرغم من إحساس القُرّاء بأن «نيتشه» حدث مهم بالنسبة لهم ، فمن الأفضل أن نرى كيف كانوا هم حدث مهم بالنسبة له. وكان مصطلح «النيتشويين» قد تم استخدامه من أجل القُرّاء المُتنوعين والمُعقدين الذين يسعون إلى تشكيل الذات. إذ إنه من المُمكن أن نجد قراءة بوش لنفسه في نصوص نيتشه كانت شيء مُبالغ بها بعض الشيء ، لكنها لم تكن ردة فعل غريبة على أعمال نيتشه.

وبينما سعى القُرّاء إلى استخلاص المعنى من مفاهيم نيتشه ، قاموا أيضًا برسم التفاصيل لمعالمهم الضبابية. ويبدو أنَّ بعض القُرّاء ، مثل بوش ، اعتقدوا أن تفسير أفكار نيتشه كان موضوعًا بسيطًا. ومع ذلك ، يبدو أن آخرين قد لاحظوا التوتر وعدم الاستقرار في تفسير أفكار نيتشه. ففي رسالة غير مؤرخة ، كتب إدوارد إيفانز من نيو برونزويك ، نيو جيرسي ، كما لو أنه كان يطلب المساعدة في تفسير المقطع التالي من « هكذا تكلم زرادشت»:

«لماذا كل هذه القسوة؟» قال الفحم ذات مرة للماس. «ألسنا بعد كل شيء أقرباء؟»

لماذا كل هذا اللطف؟ هكذا أسألكم يا إخوتي: ألستم بعد كل شيء إخوتي؟

الأشخاص النبلاء، وحدهم، يكونون قساةً. هذا الوصية الجديدة، يا إخوتي، وضعتها لكم، دعوها شعاركم: كونوا قساةً![37]

لقد حث (نيتشه) إيفانز ، في نظرته بما يخص قساوة الذات ، على التفكير بضعف مثل هذا النشاط ، وفي الوقت نفسه حثه على الكشف عن فكرته ، حين قال: **«دعوا نيتشه يسأل نفسه إذ كان سيربط نفسه إلى الأبد بجوهر الألماس أم هل سيربط نفسه بالفحم؟ ليسأل نفسه، هل الألماس مصنوع بأي طريقة أخرى غير الفحم؟ وإذا أجاب بـ «نعم» - فحينئذٍ هل يمكننا اعتبار أن الفحم تجرد من نقائه، من الحب والكراهية.. أخبروني هل هنالك ماسة جاهزة لأن تعود إلى أصلها.. إلى سواد الظلام القاتم.. لا، لا، لا، لا، لذا دعوا الفحم يحترق بينما يستمتع الألماس ببريقه.»**[38]

قد كان من غير الواضح ما إذ كان إيفانز يُقدم تفسيره أو يطلب توضيحًا ، ولكن ما تؤكده رسالته المُشفرة هو كيف استخدم القُرّاء كلمات نيتشه لتخيُّل عوالم أخلاقية وفكرية جديدة لأنفسهم ، على الرغم من أن القراءة بغرض التأليف غالبًا ما تكون مشروعًا محفوفًا بالمخاطر ، لاسيما حين تكون القراءة

لكاتب مُتمرد ، فإن رسالة إيفانز هي واحدة من العديد من الأمثلة على كيفية انجذاب القُرّاء إلى مقاطع مُعينة من كتابات نيتشه ، وتحديدها على أنها أساسية ، ووضعها كأساس مهم يقودهم أثناء سعيهم للوصول إلى التفاهم مع أنفسهم وعالمهم. وأنه ليس من الأفضل بأن نرى كيف استخدم قُرّاء نيتشه كلماته لفهم عوالمهم ، أكثر من الرسائل الأربعة الموجودة التي أرسلها إلمر شراينر من كاليفورنيا ، بنسلفانيا ، من 1920 إلى 1924 إلى الأرشيف. وتوضح لنا رسائل شراينر عدد المُعجبين بنيتشه الذين لم يدخلوا أنفسهم في نقاش وجدال بخصوص مفهوم معين أو مقطع من أعماله فحسب ، بل استخدموا أيضًا فلسفة نيتشه لفهم مجموعة متنوعة من تجارب حياتهم وإعطاء المعنى لها.

بالنسبة لشراينر ، وكما قال هو بكلماته: «لا يوجد هناك شيء في كل العالم.. رائع وصحيح بشكل جميل ، أكثر من فلسفة فريدريك نيتشه..[39] لا يمكنك تخيُّل كم مرة كنت أفكر في أخيك..[40] لكي استطيع تفسير أفراحه وخيباته.»

وبينما كان شراينر يُفكر في شغفه المفقود لواجباته المدرسية وشعوره بأنه.. كما وصف الأمر ، «لم أعد قادرًا على تحمل فعل ما أشعر بأنه ميت في داخلي» ، كما أنه قد تذكرَ إحدى رسائل نيتشه إلى ريتشارد فاغنر التي كتب فيها ، «أنا مُقيَّد بسلسال كلبي.. أو بالأحرى وما اقصده هو بأني مُقيَّد بالجامعة.»[41] وقد انعكست السعادة التي رأى بها العالم من خلال عينيه في الاسم الذي أطلقه على ابنته: «نيزا» ، ولم يطلق عليها هذا الاسم وفقًا لمنطقة «نيس» في فرنسا ، ولأنها ولدت هناك فحسب ، بل أكثر من ذلك ، لأن نيتشه قد كتب هناك قبل نصف قرن تقريبًا « هكذا تكلم زرادشت» ، كتابه الثالث ، وقد قال ، «أطلقت عليها هذا الاسم ربما أيضًا لأن أخاك قال «**إنه يمكن للمرء أن يراني أرقص في نيس.**»[42]

ففي بعض الأحيان ، تحكي لنا بعض التفاصيل الدقيقة أعظم القصص ، كما نلاحظ في رسالة شراينر وبالأخص في كلمة «له» ، حيث كانت الكلمة مكتوبة بالحروف الكبيرة ، وبالمثل ، قامت هنتز مرارًا وتكرارًا باستعمال الحروف الكبيرة حينما كانت تقول «هو» بدلًا من نيتشه.. أو كانت تسطر الكلمة حين كانت تشير باسمه بحرف الإشارة بدلًا من نيتشه.[43]

فإن السبب في أن الكثير القراء كانوا قد سعوا إلى الاهتمام بلغتهم في كتابتهم لنيتشه ، كما قال الدكتور هيلموت ماركس من روتشستر ، مينيسوتا ، إن نيتشه كان «أكثر من روح عظيمة ، أكثر من إنسان عادي.»[44] وبهذا تُظهر لنا الصور الروحانية العميقة التي وجدت في الكثير من رسائل معجبيه: البُعد

الروحي لإخلاص المعجبين لنيتشه الأميركي.

-زيارة أرشيف نيتشه

أظهر القُرّاء مثل شراينر إخلاصهم لنيتشه بطرق مُختلفة ، ولكن الطريقة الشائعة للقيام بذلك كانت السفر إلى أرشيف نيتشه لمقابلة أخته ، وإلقاء نظرة على مكتبته الشخصية ، ورؤية الغرفة التي أمضى فيها السنوات الأخيرة من حياته. وتُشير بعض الرسائل إلى الزيارات الفعلية للأرشيف ، بينما يُشير البعض الآخر إلى التفكير والتخطيط للسفر إليها ، بينما البعض الآخر يذكر سبب تأجيل رحلتهم أو إلغائها.

جوسي فارمر ، سيّدة مراسلة في صحيفة أميركية كانت مُهتمة بكتابة مقال عن نيتشه ، أكَّدت في عام 1923 أنها كانت «متشوقة للغاية» للمجيء لرؤية الأرشيف بشكل مُباشر.[45] على الرغم من عدم وجود سجل يثبت قيام فارمر بالرحلة بالفعل ، إلَّا إنَّ سلسلة الرسائل من أوتو مانثي-زورن ، أستاذ اللغة الألمانية في كلية أمهرست ومؤلف كتاب «ديونيسوس: مأساة نيتشه» (1956) ، أكَّد بأنها فعلت ذلك ، وبأنها أقامت صداقة وِدّيّة مع فورستر- نيتشه في أولى الزيارات العديدة. وفي بطاقة ذكريات غير مؤرخة للكريسمس ، قد اعترف بأنه من بين جميع المحطات في جولته الأوروبية الأخيرة ، «قضى أجمل وقته في فايمار» معها في الأرشيف.[46] وقد وفرت الرحلات الاستكشافية التي حدثت والتي كانت قد تأجلت أو ألغيت رؤية أوضح لنيتشه الأميركي.

إن معجبي نيتشه يذكروننا ، عندما تحرّك الأفكارُ القرّاءَ ، فإنهم يفعلون ذلك في العقل والجسد على حد سواء. فقد ذهب قُرّاء نيتشه الأميركيون إلى محل لبيع الكتب. ذهبوا إلى مكتبة. قاموا بزيارة معبد نيتشه في غرفة القراءة الخاصة بأصدقائهم. وقاموا برحلة عبر المحيط الأطلسي إلى ألمانيا. وبهذا تُشير مناقشات الرحلات إلى الأرشيف ، إلى أن وجهة نظر واحدة عبر حدود الوطن للاستقبال الفكري لا تروي سوى جزءٍ بسيطٍ من قصة انتشار نيتشه وعبوره المحيط الأطلسي.

ولم تسافر نصوص نيتشه إلى الولايات المتحدة حاملةً أفكاره فحسب ، بل سافر الأميركيون أيضًا إلى ألمانيا من أجلها. وربما ما كان أكثر أهمية من رغبة القُرّاء في زيارة الأرشيف في فايمار ، هو الكتابات التي عبَّروا بها عن شعورهم حين زاروا الأرشيف.

إن معجبي نيتشه الذين كانوا يرغبون برؤية الأرشيف بأنفسهم غالبًا ما كانوا يصفون هذا الشعور بأسلوب التفاني الديني. وكما كتب إدواردز بوبو موراي ،

وهو أميركي في جامعة هايدلبرج ، في عام 1910 لإبلاغ فورستر- نيتشه بأنه يأمل «القيام برحلة خاصة إلى أرشيف نيتشه قبل العودة إلى أميركا.»[47] وقد أخبرها جوتفريد بيتز ، أستاذ اللغة الألمانية في جامعة كولومبيا الذي تحدث عدة مرات مع فورستر- نيتشه وزارها في الأرشيف ، «لقد أصبح منزلك مكان حج مقدس!»[48]

وتُظهر لنا الرسالتان في عام 1910 من ليديا لويس تيلي من نورفولك في ولاية فيرجينيا الشغف الذي سعى به المخلصون الأميركيون لنيتشه إلى الاقتراب منه. ففي رسالتها الأولى ، قدمت تيلي نفسها إلى فورستر- نيتشه باعتبارها ، كما وصفت نفسها ، «مُعجب متواضع جدًا بالعمل المجيد لأخيك العظيم» ، وقالت بأنها «الشخص الذي «سيبحر قريبًا إلى الوطن الأم على أمل مقابلتك وزيارة أرشيف نيتشه كأحد الدوافع الرئيسية لرحلتي.»[49] وعندما لم تتلق أيَّ ردّ من فورستر- نيتشه ، قلقت وبعثت بعد شهر رسالة أخرى من مدينة إيزيناخ في ألمانيا:

«لم أتلق بعد أيَّ ردّ على رسالتي من أميركا التي أرسلتها إليك، أشعر بالثقة إما أنها قد ضاعت أو أن إجابتك قد ضلت ولم تصل إلي.. أنا حريصة على زيارة منزلك أكثر من أيِّ مكان آخر في ألمانيا، وهذا هو هدف رحلتي.. أنا على ثقة من أنني لست مُتعجرفة إلى حد كبير وأنني إذ كنت كذلك أعتقد بأنك سوف تغفرين لي بسبب حبك الكبير لأخيك وتقديرك الرائع لعمله. أودُّ أخبارك بأني أضع كل أعماله في فصلي الدراسي مع غوته وأتمنى أن آتي إلى مزار نيتشه. وإذا كان بإمكاني القيام بذلك، فسيكون من دواعي سروري، وبكل حب وتقدير سيكون شيئًا لا يمكنني أن أنساه أبدًا. وإنني مدركة للخدمة العظيمة التي أطلبها ولا أستخف بها.»[50]

إن الدرجة التي رغب بها معجبو نيتشه بالتواصل معه قد ظهرت في رحلة إلمر شراينر عام 1920 ، فلم يذهب فقط إلى الأرشيف ، بل أيضًا إلى مدينة روكين ، لمشاهدة مسقط رأس نيتشه ، وهذا ما قاله: «ارغب برؤية الغرفة التي ولدَ فيه أخوك العزيز ، وكذلك مكتب والدك ، والمطبخ القديم.»[51] وأبلغ فورستر- نيتشه بأن الرحلة حققت إحداث تحولات كبيرة ، لدرجة أنها ألهمت مشروع كتابه التالي: «رحلة نيتشه». وقد قال ، «**بأنه كِتاب صغير يضم حوالي ثمانية أو تسعة آلاف كلمة، مُجرد تكريم لنيتشه على صنعه للنيتشويين.»**[52]

-وضع مسافة نبيلة من الثقافة الديمقراطية

تُظهر لنا الرحلات عبر المحيط الأطلسي لنصوص نيتشه وأتباع نيتشه الأميركيين الذين وفقوا إخلاصهم له بالرسائل أن حركة الأفكار تدفقت في كلا الاتجاهين. لقد أظهروا كيف اجتازت أفكار نيتشه والأفكار حول نيتشه الحدود الوطنية التي اعتقدوا بأنها شيء يُميّز الحياة الفكرية «الأميركية» عن «الألمانية» و «الأوروبية» ، وبالتالي شجعنا هذا على إعادة التفكير في سلامة ونزاهة رواياتنا الوطنية فيما يتعلق بالفِكر والثقافة. وتشهد الرسائل بالرغم من كونها قصيرة ، ومجزئة ، وعابرة.. على بعض عمليات نقل الأفكار العظيمة التي شكلت الحياة الفكرية الأميركية في القرن العشرين. ومن المؤكد أن تدفق نصوص نيتشه من ألمانيا إلى أميركا ، والرسائل من أميركا إلى ألمانيا التي طلب بها أصحابها توقيع نيتشه ، والطلبات الموقرة المُرسلة في المقابل ، ورحلات الأميركيين إلى فايمار كلها تساعدنا بالتأكيد في التفكير في الطرق التي صيغت من خلالها وجهات النظر الأخلاقية والاهتمامات الاجتماعية بالإضافة إلى الهموم الاجتماعية في الولايات المتحدة من خلال التبادل بين الثقافات ، ونقل الأفكار ، وتعديل بعضها ، وتغيير بعضها الآخر. وبذلك ، نرى قيمة تحطيم المفاهيم الثابتة مثل «الفكر الأجنبي» و «الأفكار الأساسية» و«النظريات الألمانية» و «وجهة النظر الأميركية للعالم.»

ولكن قبل أن نعتنق بحماس شديد بعض الأسس الثقافية الحديثة مثل «الأميركية» و «الألمانية» أو «الأجنبية» و «الأساسية» ، أو نستسلم سريعًا لحماسنا للتطور الثقافي ، وللتخلي عن الثقافة القديمة ، وما بين الإثنين..! ففي الحقيقة أنّ هذا الأَمر أو ذلك قد يَكون له تَأثير على ما يَجري ولا يجب أن ننسى قوّة هذه الاختلافات المُتصورة في تشكيل التجارب الحيّة للأشخاص الذين ندرسهم. كما تُظهر هذه الرسائل ، فإن أفكار العديد من القُرّاء حول التمييز بين «نحن» و «هم» قد أصبح أقوى ، لا أضعف ، في احتكاك هذه الحركة.

وتروي لنا الرسائل ، بطريقتها المتواضعة الخاصة ، قصة أعظم عن كيفية مساعدة الحركة العابرة لحدود الوطن لصورة نيتشه وأفكاره على خرق الحدود الفكرية ، وإعادة بنائها ، وتشكيلها من جديد بين الولايات المتحدة وألمانيا.

وقد كانت من دواعي القلق الأكثر شيوعًا ، تلك التي أثارها كُتّاب الرسائل ، والتي كشفت عن انتشار وتدفق أفكاره في لغة أخرى ، خارج حدود ألمانيا ، هي مسألة الترجمات الإنجليزية لأعمال نيتشه.[53] فقد سأل القُرّاء الأميركيون فورستر نيتشه عن إصدارات اللغة الإنجليزية المتاحة أو اشتكوا منها ، بينما

عرض آخرون خدماتهم لترجمة أعمال نيتشه للجمهور الأميركي.

وتبدو بعض الرسائل، عادية تمامًا، مثل رسالة بريستون باربا من كلية موهلينبيرج في ألينتاون، بنسلفانيا، الذي كتب عن مختاراته من الشعر الألماني، والتي «تضمنت مجموعة مختارة من شعر نيتشه، بما في ذلك تخطيط قصير من حياته، على أمل أن يجعل الطلاب الأميركيين أقرب إلى نيتشه كشاعر.»[54]

وعلى الرغم من أن الخلافات المريرة حول ما كتبه نيتشه حدثت على مدار القرن، إلا إن أيًا من كُتّاب الرسائل لم يكن ليختلف مع المُعجب الذي أكَّد وقال، «إن أعمال نيتشه تحتوي على الأسلوب الأكثر مجدًا في اللغة الألمانية التي لدينا، وربما تُعد من أكثر اللغات المُثقفة التي تمت كتابتها أو التحدث بها على الإطلاق.»[55]

لذا من المفهوم إذن؛ ونظرًا لأن النُّقاد قد اعتبروا كتابات نيتشه مُبتكرة للغاية، فقد اشتكوا من الترجمات المتاحة، والتي فشلت في إظهار فنه. وقد أبلغ الفيلسوف جيمس تافت هاتفيلد من جامعة نورث وسترن فورستر- نيتشه في عام 1913 بأن مكتبة الجامعة تمتلك «فقط الترجمات الإنجليزية لنيتشه، حيث تفتقد هذه الترجمات الكثير من أسلوبه الرائع.»[56]

ونظرًا لأن الكثير من جمالية اللغة الألمانية الأصلية قد فُقدت في الترجمة، فإن أولئك القادرين على قراءة تلك اللغة، مثل كريستوف هوفمان، أشاروا إلى مدى أهمية أن يضع الناطقون الأصليون باللغة الإنجليزية النص الأصلي لنيتشه مقابل الترجمة. وذكرَ هوفمان أن «غضبه» كان نابعًا من صعوبة العثور على الطبعات الألمانية والإنجليزية.. وهذا ما كتبه: «إن البحث الجاد لا يعرف حدودًا. أنا شخصيًا اعتبر نفسي محظوظًا لامتلاك الأعمال الكاملة باللغتين، لكن العديد من أصدقائي يودون فعل الشيء نفسه.»[57]

وفي العديد من الرسائل الواردة من المؤلفين والعلماء والمُترجمين الأميركيين المُهتمين بالمساعدة في جهود أرشيف نيتشه المُستمرة لجعل نصوص نيتشه متاحة للجمهور الناطق باللغة الإنجليزية، نرى فطنة فورستر- نيتشه في العمل بالإضافة إلى فطنتها في حلّ القضايا القانونية والمالية المُعقدة. القضايا المُتعلقة بالنشر الدولي وتوزيع النصوص.

وإلى جانب العديد من رسائلها الخاصة، تكشف الرسائل المُرسلة إلى الأرشيف عن سعيها المُستمر للعثور على أشخاص أميركيين بمقدرتهم المُساعدة لانتشار نيتشه.. وبمقدرتهم العثور على أشخاص راغبين في الاتصال بدور النشر الأميركية بشأن القيام بترجمة أعمال أخيها أو كتبها الخاصة عن أخيها. وقد بحثت كثيرًا وكثيرًا، وقد جربت مُترجمين عديدين شغوفين بأعمال أخيها. ودومًا

ما كانت هناك طبعة أخرى من سيرة شقيقها ، أو مجموعة أخرى من رسائل أخيها ، أو نسخة موسعة من مذكراتها الخاصة ، التي تريد أن تراها منشورة باللغة الإنجليزية.

ولكن بغض النظر عن بحثها الكثيف وسعيها المُجتهد ، وبغض النظر عن التركيز على أعمال الترجمات ، إلا إنه كان هنالك دومًا خوف وقلق مُشترك بشأن جعل نثر نيتشه المتُرجم الى اللغة الإنجليزية شيء يليق بنثره الألماني الأصلي. إن هذا القلق بشأن مشاكل الترجمة هو بمثابة الفكرة المُهيمنة لسلسلة مُكونة من أكثر من عشرين رسالة مُرسلة إلى فورستر- نيتشه.. من هيرمان جورج شيفور ، وهو كاتب وناقد أميركي عاش في ذلك الوقت في برلين ، فقد كتب شيفور بعض المقالات القصيرة عن نيتشه لمراجعات الأدب الأميركي وترجم عددًا قليلًا من قصائد نيتشه ، وناقش في كلِّ رسالة تقريبًا أوجه القصور في الترجمات المتاحة وحذر من صعوبة العثور على الموهبة والقدرة المناسبة لترجمة أعمال نيتشه ، وهذا ما قاله: «**في العديد من (الترجمات) يبدو أسلوب وروح أخيك غير متطابق.**» وقد حذر من أن المُترجمين الألمان المولد ، أولئك الذين يتقنون اللغة الإنجليزية ببراعة وإتقان ، لا يمكنهم توضيح الصورة تمامًا. وحذر قائلًا: «**إن الشاعر لا يمكن ولا يجب أن يتم ترجمة أعماله إلَّا من قِبل شعراء آخرين فقط. فغالبًا ما تكون الترجمة بشكل عام أمرًا رديئًا. إذ إن هناك عددًا قليلًا جدًا من المُترجمين الجيدين الذين يمكنهم فعل ما يمكن للفنان أن يفعله!**»[58] وبهذا نرى بأن شيفور قد شكك في إمكانية ترجمة الألمانية إلى الإنجليزية وكذلك في دقة اللغة الإنجليزية الأميركية تمامًا. وفي إشارة إلى احتمال قيام شخص ما بترجمة سيرة فورستر- نيتشه عن شقيقها ، «صيرورة نيتشه» ، أعرب عن أسفه لأنه «ليس هناك إلا عدد قليل جدًا من الأميركيين المولودين في أميركا الذين لديهم القدرة على الترجمة إلى اللغة الإنجليزية الكلاسيكية.»[59] لكنه حذر من أن المُترجم البديل كان غير مقبول بدرجة أكبر ، وهذا ما قاله: «إذا كان المُترجم الأجنبي هو من سيفعل ذلك.. ولغته الأم ليست الإنجليزية ، غالبًا ما ستكون النتيجة فظيعة تمامًا ، على الرغم من هدفه ومحاولته واجتهاده في المهمة.. سيكون من المؤسف بطبيعة الحال ألا يتم ترجمة اللغة الشعرية العميقة لأخيك إلى لغة إنجليزية جديرة تمامًا.»[60]

نتساءل ، لماذا يتواجد كل هذا الصخب المحيط بالترجمة؟ لماذا اشتكى كُتّاب الرسائل من تقنيات تقديم الترجمة الإنجليزية التي لم تنقل الصورة بشكل صحيح؟ ألم يكن هناك حقًا مُتحدث ألماني أو إنجليزي يستطيع أن يسد المسافة بين الجمهور الأميركي ونيتشه ، بين أميركا وألمانيا ، بين «نحن» و «هم»؟ هذه

الأسئلة لم تقتصر على الرسائل. ففي الواقع ، فإن الأسئلة حول أفضل السبل لترجمة أعمال نيتشه إلى اللغة الإنجليزية تردد صداها أيضًا في نقاشات طويلة الأمد جرت في أساليب وطرق أخرى مثل المراجعات والمقالات والكتب الأميركية على مدار القرن.

ومُنذ الترجمات الإنجليزية الأولى لنيتشه في عام 1896 وحتى ترجمات والتر كاوفمان في منتصف القرن ، تشاجر النُقاد الأميركيون واحتجوا على قضايا الترجمة الكبيرة والصغيرة.

مثل: ما هو المعادل الإنجليزي المناسب لـ «السوبرمان»؟ هل هو.. «ما وراء الإنسان» ، أو «الإنسان الخارق» ، أو «الإنسان الأعلى»؟

وما هي أفضل ترجمة لـ إعادة تقييم جميع القيم؟ هل هي.. «التحويل» أو «تحويل جميع القيم»؟

هل «في جينالوجيا الأخلاق» معناها.. «في علم الأنساب من الأخلاق» ، أو «نحو نسب الأخلاق» ، أو «في أنساب الأخلاق» ، أم لا شيء مما سبق؟

لقد قلق النُقاد بشأن كل شيء بدءًا مما إذا كانت ترجمات قصائد نيتشه تحتاج إلى قافية وإلى المكان المناسب للفاصلة. وقد كانت كل ترجمة جديدة تُطلق العنان لضجة طفيفة. ولكن عندما ننظر إلى المخاوف التي اندلعت من الرسائل وما بعدها ، نرى ببساطة بأنها لم تكن تتعلق بأساليب وفصاحة اللغة الإنجليزية أو اللغة الألمانية. فلم يكن الأمر يتعلق باللغة فحسب ، بل كان مُتعلقًا بنقل الفكرة والصورة بشكل صحيح.. وهذه بعض التساؤلات بخصوص الترجمة: **هل يمكن تصوير اللغة الألمانية الشعرية لنيتشه بشكل مناسب في اللغة الإنجليزية؟ هل اللغة والثقافة مُندمجتان تمامًا في بعضهما البعض، لدرجة أنه، حتى لو تمكنا من فهم الكلمات بشكل صحيح، فسنظل نعاني من إدراك معناها، ولن نحصل عليه؟** إن التذمر يشبه البخار المُزعج ، وهنا التذمر في هذه المشاجرات والجدالات هو مصدر قلق مزعج: **فهل يستطيع العقل الأميركي أن يدرك ما قاله هذا الرجل والمُفكر الألماني؟** قد كانت هذه التساؤلات تُعبّر عن المخاوف التي أعربت عنها الموجة الأولى من النُقاد الأميركيين حول ترجمة نيتشه ، فقد كانت الخلافات حول اللغة تميل دائمًا إلى مسألة عدم التكافؤ في نقل الصورة والمفهوم المُحتمل بين اللغتين الألمانية والإنجليزية ، بين الثقافة الألمانية والثقافة الأميركية. ولا تتناول الرسائل الإضافية من الأرشيف الترجمات ، ولكنها مع ذلك تساعد في توفير بعض الأفكار حول المخاوف التي ربما تكون قد أشعلت هذا الحريق.

ويظهر كل منها كيف لجأ القُرّاء إلى نيتشه ليس لكسر الحدود المتصورة

بين الحياة الفكرية الألمانية والأميركية ، وأنما لضمان سلامتها. على الرغم من أننا قد نميل إلى النظر بأن حياة نيتشه المهنية الأميركية الحيوية بعد وفاته تُعتبر علامة على التبادلات الفكرية المُفيدة عبر حدود الوطن ، إلا إن العديد من قُرّاء نيتشه الأميركيين رأوا العكس تمامًا. فقد لجأوا إلى نيتشه ، ليس لأنهم اعتقدوا أنه بأمكانه أن يصنع شيئًا ما للفِكر الأميركي المُبتذل ، ولكن على وجه التحديد لأنه ، من وجهة نظرهم ، لا يستطيع.

وأوضح خطاب من شيفور كيف استخلص الفِكر والمعنى من نيتشه حينما كان يُفكر في كتابة كتاب بعنوان «روح أميركا اليوم» قد قال ، «إن هذه الروح خانت القديم ، النبيل ، في حين إنني مُعجب أيضًا بالشخص البيوريتاني المُتعصب ، حتى لو كان تافهًا ومعاديًا للفن. لكن هذه الروح أنتجت أجناسًا جميلة ورفيعة. وللأسف أجناس اليوم! مليئة بالانحطاط المُطلق والوحشية ، وتسير على مذهب اللذة البرية ، والاستخدامات ، وأخلاق القطيع. فقط لو كان أخوك الخالد هنا لإصدار رأيه بخصوص أميركا اليوم.»[61]

وبالمثل ، استخدم جوتفريد بيتز من جامعة كولومبيا رسائله إلى فورستر-نيتشه للتفكير في الاختلافات بين الحياة الفكرية والثقافية الألمانية والأميركية ، حيث قال: «ثروتنا لا يمكن تصوُّرها. يمكننا شراء العالم بأسره ، لكن لا يمكننا شراء كنوز فكرية قيمتها عند أدنى مستوى في أميركا. فماذا يمكنك أن تفعل بالشخصية (الخرقاء) والجمال والعقل المُتعلم أكاديميًا بصورة جيدة؟ إن الأعمال وأغبى وسائل الترفيه الطائشة تملأ حياة الأميركيين.. ومن يعترف بالمثل الأعلى الأخر فهو استثناء.»[62]

لقد كانت فلسفة نيتشه قادرة على تقليص المسافة بين الثقافة الألمانية والأميركية وهذا كان آخر شيء يدور في أذهان العديد من قرائه الأميركيين. فعلى الرغم من أنهم كانوا يقرؤون أعمال نيتشه في الولايات المتحدة ، إلا إنهم لم يعتقدوا أبدًا أن فلسفته ستجد ملاذها عندهم ، ولم يرغبوا في ذلك. لقد أرادوا ببساطة المزيد من نيتشه ، والمزيد من الرغبة بوضع مسافة نبيلة من الفِكر الألماني ، والمزيد من فلسفته لحماية أنفسهم من العقلية العقيمة الفظة المناهضة للفِكر في الحياة الأميركية. ومثلما نرى اختلافات في تقديس الأبطال بين المُثقفين المحترفين ، نرى أيضًا مخاوف من مناهضة الفِكر الأميركي تخترق بعمق مخيلة القُرّاء العاديين ، الذين كتبوا رسائل إلى الأرشيف. وهكذا توثق الرسائل مسألة وضع علامة الاستفهام على المبادئ الأخلاقية وتبجيل الأفكار ، حتى لو أُستخدمت كعصا للتغلب على رأسمالية المؤسسات أو الثقافة الجماهيرية ، فهي لن تعرف أيَّ تمييز من «منحدر» إلى آخر.

وتتجلى هذه الرغبة في وضع المسافة النبيلة لدى النيتشويين بشكل خاص في رسالة عام 1915 من تيودور فان ديرلين ، الذي أعلن نفسه «مُناصرًا لنيتشه» ، والذي أبلغ فورستر- نيتشه بأنه كان يكتب نقدًا مستوحى من نيتشه عن متوسط أداء الإنسان وسط الجماهير. ومع نيتشه كنموذج يقوده ، كان فان ديرلين يؤلف «الأرستقراطية ، كِتاب للجنس الأسمى من الأميركيين». وألقى النظر حول الخسائر التي تلحقها الديمقراطية الأميركية الحديثة بأرواح الأمة الرفيعة. وهذا ما قاله: «**إنه من الواضح لك كيف إن ديمقراطية (أميركا). مع كل مهاجر جديد، تُصبح أكثر ديمقراطية، وديمقراطية بصورة مُبالغ بها في الواقع، لدرجة أنه بالنسبة لشخص مُفكر، فإن هذا الأمر يُثير غضبه عندما يتخيَّل أنه قد يستمر على هذا النحو. لقد انقرضت الأرستقراطية القديمة، وتآكلت بالكامل في قبر تاريخ الولايات المتحدة.**» ومما زاد الطين بلة ، أن «المعيار المعترف به للمُجتمع الأميركي الآن هو «المجموعة الأكثر العصرية» (البلوتوقراطية) الأشخاص الأثرياء الذين لا هدف يسعون إليه ، ولا روح لديهم ، ولا شخصية ، ولا سبب ، ولا سمة ، ولا شي ، باستثناء التمركز حول الذات مثل الطاووس ، وقبل كل شيء ، المال ، الكثير من المال.» لكن بفضل شقيقها ، لم يضيع كل شيء.» ومثل نيتشه ، قد كان فان ديرلين مُهملًا تمامًا من الجميع ، كما وصف هو الأمر بكلماته: «كنت مُهملًا من الجميع لأن القليل منهم فقط قد فهمني. إن العالم يُمجد أو يقمع الفِكر العظيم ، والقليل فقط ، والنادر من يفهمه ، ومع ذلك فإن عدم الفهم دائمًا ما يخفي العظمة.»

وقد اعترف لفورستر- نيتشه أنه بسبب « تأثر روحه بعمق بروح نيتشه» ، فقد «شعر بدعوة» لمقاومة فقر الحياة الثقافية الأميركية الحديثة.[63]

تشبه رسائل تي دي كريتون إلى حد كبير رسائل هنتز عام 1913 ، والتي توضح الطرق المُختلفة التي استخدم بها المعجبون الأميركيون صورة نيتشه وأفكاره للتفكير في أنفسهم وانتقاد بلادهم حيث في سبتمبر 1933 جمع بوضوح تام الأفكار المُهيمنة الرئيسية لتفاني نيتشه الأميركي. فالرسالة المطبوعة المكونة من صفحتين من سان فرانسيسكو من (كريتون) - وهو اسم مستعار لتيموخيون ديميلريو كوركولاكيس ، والذي يوضح كيف يمكن أن يستخدم النيتشويين أيضًا أفلاطون «كريتو» («كريتون» بالألمانية) للتشكيل الذاتي - وفي الوقت نفسه يُمجدون نيتشه النبوي ويعتبرونه المُنقذ الخالد للإنسانية الحديثة ، والناقد المناسب لعالم خارج عن السيطرة. وقد قال كريتون لفورستر- نيتشه ، «**كانت حياة أخيك، حياة المسيح، نقية وعظيمة. لم يعاني أيٌّ إنسان ما عاناه مثله بسبب قناعاته، ولا حتى يسوع المسيح.**» وأخبرها بأنه أميركي يوناني

كان قد هاجر إلى الولايات المتحدة عندما كان طفلًا ، وبأنه مؤمن بأن نيتشه والشعب الألماني الذي جاء منه ، هم ، مثله ، من نسل حقيقي لروح الحضارة الهلينية [1]. وقد عاد بالزمن إلى عام 1914 ، عندما قرأ «هكذا تكلم زرادشت» ، وهكذا وصف قراءته له ، بهذه الكلمات: «**كان هذا الكتاب بمثابة صاعقة زيوس على أوليمبوس.**»

وعندما دخلت الولايات المتحدة «الحرب غير العادلة على ألمانيا» عام 1917 ، اختار كريتون «السجن» بدلًا من حمل السلاح ضد هؤلاء «اليونانيين الحقيقيين.» وقد كان «يشعر بالاشمئزاز» من الأدب الأميركي ، الذي أنتج كُتّابًا غير مرغوبٍ فيهم وأشبه بالخردة ، ولا أحد منهم يستحق أن يكون في لائحة شقيقها ، مع استثناء واحد مُحتمل: هنري لويس منكن.[64]

وثم انتقل من نقده للثقافة الأميركية الفاشلة ليقارنها بثقافة ألمانيا وإيطاليا الموقرة. وهذا ما قاله ، «**آمل فقط أن تنتج أميركا (يومًا ما).. كُتّابًا مثل هذا النمط، مثل منكن، وحينها فقط ستكون أميركا في موقف يمكنها أن تُظهر فيه مُنقدها، مثل إيطاليا وألمانيا.**»

إن أمر كتابة هذه الأسطر في عام 1933 لا يمكن إلا أن يُشير إلى أن صعود هتلر إلى السلطة أكّد وجهة نظر كريتون للثقافة الأميركية. واختتم كلامه بتوجيه الشكر إلى شقيق فورستر– نيتشه على تكريمه لتاريخ العالم من خلال أعماله الخالدة والوقتية ، «فلسفته وحياته.»[65]

إن رسالة كريتون مليئة بالمواضيع الرئيسية التي ذكرها جميع كُتّاب الرسائل من المُعجبين الأميركيين.. الرسائل التي أرسلت إلى أرشيف نيتشه ، وتكشف كيف أن القُرّاء العامين.. صغارًا وكبارًا ، ذكورًا وإناثًا ، من بيتسبرغ إلى سان فرانسيسكو.. قد صنعوا وأعادوا تشكيل صورة نيتشه بمفردهم.

وقد ساعد العلماء والكُتّاب والقُرّاء والباحثون العاديون مثل كريتون جميعًا في جعل نيتشه ، سواء كان رفيقًا شخصيًا أو قديسًا علمانيًا أو ناقدًا ثقافيًا ، حافزًا للعمل على أنفسهم وعلى أميركا. ولم يكونوا «أكياسًا وبطونًا» فارغة ، بل كانوا مُشاركين نشيطين تعاونوا مع نيتشه لتكوين وصنع معنى لأنفسهم ولعالمهم. وبالنسبة لكريتون على وجه الخصوص ، ساعده نيتشه كشخص يشبه المسيح ، من أصول إغريقية ، في ملء ملامح هويته اليونانية الأميركية ، وساعده في توضيح سبب شعوره بالبعد عن الثقافة الأميركية ، وساعده في صياغة أفكاره السياسية. ويوضح من خلال استخدامه لأفكار نيتشه ، كيف تحركت أفكار

(١) الحضارة الهلينية: وهي مستمدة من كلمة هِلين وهي الاسم العرقي الذي يطلقه اليونانيون على أنفسهم.

الفيلسوف عبر الزمان والمكان، وأعيّد تشكيلها في كل مرة يحصل فيها قارئ جديد على أحد كتبه. وقد اعتبر كريتون، كما فعل كُتّاب الرسائل الآخرون، إن كُتب نيتشه شيء مهم ويعتبر من بين ممتلكاته الثمينة.

ومن خلال الكتابة للحصول على أعمال إضافية، أو صورة فوتوغرافية «أصلية»، أو عينة من خط يده، سعى المعجبون به للحصول على سجل ملموس للمؤلف الذي أظهرت أفكاره قوّة عملية في حياتهم. ومع ذلك، فإن السبب الوحيد وراء رغبتهم في امتلاك بعض الأشياء من نيتشه هو لأنه كان قد ترك أشياءً منه.

وعلى الرغم من أن رسالة كريتون تُظهر كيف أن هذه الذكريات العابرة هي سجلات تُظهر الشوق الأميركي الحديث، إلا إنها توثق أيضًا الانتشار العابر للأفكار.

ومع أن فلسفة نيتشه قطعت رحلة عبر المحيط الأطلسي ووصلت إلى الولايات المتحدة، وعلى الرغم من أنها اجتازت الحدود المتصورة بين الفِكر والثقافة الألمانية والأميركية، وعلى الرغم من أنها اخترقت أعماق صميم كريتون، فقد مكّنت أيضًا المواطن الأميركي من إعادة تشكيل الفروق الوطنية والسياسية والثقافية التي اعتبرها ضرورية. وأخيرًا، نرى كيف أثّرت صور نيتشه المُفكر على القُرّاء. فبالنسبة لكريتون، كان نيتشه شهيدًا يونانيًا (وليس عبرانيًا)، وبالنسبة للآخرين كان نيتشه يُمثل لهم الشخص العبقري، والمُخلص العلماني، والقديس المتألم، فقد أثّر على الطرق التي استخدم بها قُرّاءه أفكاره في عوالمهم الأخلاقية كأساس مهم.

هناك مخاطر من أمر جعل رسالة كريتون المكونة من صفحتين رسالة تحمل وزنًا تفسيريًا أكبر مما يمكن أن تتحمله. فهل يمكن لرسالة غريبة الأطوار ومليئة بالأخطاء المطبعية أن تخبرنا حقًا بأيِّ شيء ذي أهمية أوسع لفهم أهمية نيتشه في تأسيس الفِكر الأميركي الحديث؟ أعتقد أنا أنه بإمكانه فعل ذلك، على وجه التحديد لأنه يتحدث عن الطرق التي شاركت بها مجموعة متنوعة من الأميركيين وكيف قاوموا الآثار المترتبة على التبادلات الفكرية عبر حدود الوطن.

بالإضافة إلى ذلك، يُظهر كيف عمل نيتشه وجعل الإنسان «المتوسط» شيء لا يُعد ذو مغزى لقرائه كمصطلح لوصف الذات. حتى بالنسبة لأولئك الذين جاءوا إلى نيتشه بشعور بأنهم أشخاص تقليدين.. ومفرطين في شعورهم بهذا، قد أظهر لهم أهمية وضع مسافة نبيلة عن القيم اليومية، سواء كانت من كنسية، أو السوق، أوفي درس العلوم الاجتماعية، الأشياء التي ساعدتهم على

صقل شعورهم بالتميُّز وجعلتهم يشعرون بسماتهم الخاصة.

وتوضح الرسالة كيف كان قُرّاء نيتشه راغبين بفلسفة تُنسق التفكير والفعل. فقد لجأوا إلى نيتشه باعتباره فيلسوفًا نبيًا لم يعمل بطريقة إصدار تعليمات للسلوك ، ولكن من خلال كونه مُرشدًا للصيرورة. فإذ كانوا غير قادرين على تثبيت معتقداتهم في عالم خالد ، يمكنهم على الأقل الالتصاق والتمسك بمُفكر تعلم العيش بدونهم.



الفصل الخامس
عصر التنوير الديونيسي

نحن في حاجة إلى شيء واحد. - «إلى إضافة أسلوب ولباقة» لشخصية المرء، فهذا الشيء فن عظيم ونادر! يحدث هذا الشي من قبل أولئك الذين يستطلعون كل نقاط القوّة والضعف في طبيعتهم ثم يلائمونها في خطة فنية حتى يظهر كل واحد منهم على أنه شيء فني ومُتميّز بحيث تصبح نقاط الضعف شيء يُبهج العين. هنا تمت إضافة كتلة كبيرة من الطبيعة الثانية [1]؛ وهناك جزء من الطبيعة الأصلية قد تمت إزالته، وفي كلتا المرتين من خلال الممارسة الطويلة والعمل اليومي في ذلك.. ستكون الطبيعة القوية والمُتسلطة هي التي تتمتع بأرقى درجات السعادة في مثل هذا الإلزام المُجبر والأحكام بموجب قانون خاص بها.»

فريدريك نيتشه ، «العلم المرح» (1882)

مُنذ السنوات الأولى لرواج وانتشار نيتشه وحتى عصرنا ، لم يفقد نيتشه الأضواء أبدًا. لكن كانت هناك فترات في الحياة الأميركية عندما فقد فيها شعبيته. وتُمثل السنوات التي سبقت الحرب العالمية الثانية خلال فترة ما بعد الحرب مباشرةً مثالًا بارزًا على ذلك. على الرغم من الجدل بين المُفسرين حول الآراء المتنافسة حول «لاأخلاقية» نيتشه ، إلَّا إن السهولة الواضحة التي استخدمت فيها ألمانيا فلسفته لدعم إمبريالية الدم والقوّة خلال الحرب العالمية الأولى ، استمرت في وضع جميع التقييمات المتعاطفة معه في موقف دفاعي. ومُنذ أواخر عشرينيات القرن الماضي ، لاحظ مراقبو السياسة الإيطالية في الولايات المتحدة أنه حتى بعد الدمار الهائل للحرب في القارة الأوروبية ، فإن شعبية نيتشه لم تتضاءل؛ فقد ادعى بنيتو موسوليني أن انتشار النيتشوية بدأ الآن.[1] ولكن لم تبدأ المشاعر العامة الأميركية تجاه نيتشه في البرود إلا بعد صعود هتلر إلى السلطة في أوائل الثلاثينيات.

وعلى الرغم من أن الروابط بين الفاشية الإيطالية [2] والنازية الألمانية لم

(١) الطبيعة الثانية: شيء مارَسه الإنسان لفترة زَمَنيَّة طَويلة وأصبح يُجيده تَمامًا حيث إنّه أصبح جُزءًا من طَبيعته؛ طبيعة ثانية.

(٢) الفاشية الإيطالية: هي الأيديولوجية الفاشية الأصلية كما تطورت في إيطاليا. ترتبط تلك الأيديولوجية بسلسلة من ثلاثة أحزاب سياسية قادهم بينيتو موسوليني.

تكن واضحة، إلا إن تمجيدهما المُتبادل لنيتشه ساعد الأميركيين على تحديد جذورهم المُشتركة ووجهات نظرهم العالمية التكميلية. فلم يكن لدى موسوليني أدنى شك في أهمية نيتشه لكلتا القوتين، حين قال: «أنا متأكد من إنه المؤلف الأكثر إثارة للإعجاب والأكثر تأثيرًا في أوروبا الحديثة.»[2]

وكانت القصة مألوفة للغاية: لقد ورث نيتشه فلسفة القوّة القاسية في ظل غياب المطلقات الأخلاقية والأجندة الوحشية لإعادة تشكيل أوروبا الحديثة. وإذ كان هو في ذلك الحين الروح الفلسفية للإمبريالية الألمانية خلال الحرب العالمية الأولى، أصبح الآن العقل المُدبر الفلسفي لاستبداد الشمولية [1].

وبالنظر إلى صورة الصحافة الشعبية لـ «هكذا تكلم زرادشت» باعتباره نصًا يُمثل الشمولية الأوربية، وعلى الرغم من تجاهل المؤسسات الأكاديمية له، فقد كان من الصعب تخيُّل أن فلسفة نيتشه لها مستقبل كبير في الحياة الفكرية الأميركية.

وقد عمل النُقاد المتعاطفون مع نيتشه، في الولايات المتحدة، بجد لإصلاح سمعته المُتضررة بعد الحرب العالمية الأولى. وبعد ارتباطه بحرب عالمية ثانية، كان القليل منهم على استعداد لفعل هذا مجددًا. لكن أحد طلاب الدراسات العليا في الفلسفة بجامعة هارفارد تقدم إلى الأمام: والتر كاوفمان. وإذا ما فضلنا الاعتقاد بأن الأفكار انتشرت بسبب قيمتها الأساسية أو ملاءمتها الجوهرية في لحظة تاريخية معينة، فإن حالة نيتشه في أميركا ما بعد الحرب أظهرت كيف يمكن لعالم غامض نسبيًا أن يدخل في تحول هائل في الأساليب والاهتمامات الفكرية.

فقد كان كاوفمان مُهاجرًا ألمانيًا درسَ في جامعة برينستون كأستاذ فلسفة من عام 1947 حتى وفاته في عام 1980، برز إلى الصدارة بعد نشر كتابه الذي يتحدث عن نيتشه عام 1950، بعنوان: «نيتشه الفيلسوف، عالم النفس المعادي للمسيحية». من عام 1950 إلى عام 1974، مرَّ الكِتاب بأربع طبعات، ومُنذ طباعته الأولى فلاحقًا برهن هيمنته في الدراسات عن «نيتشه». وقد اعتبر الكثيرون الكِتاب هذا بأنه الدراسة المُنفردة الأكثر أهمية، والأكثر شعبية بالتأكيد، للفيلسوف الألماني المكتوبة بأيِّ لغة.

وطوال حياته المهنية، ترأس كاوفمان انتشار نيتشه باللغة الإنجليزية، حيث دعا إلى نشر دراسات نيتشه الجديدة أو وصى بعدم نشرها، ومراجعة الدراسات الجديدة المكتوبة عنه. ولم تكن أدنى إنجازات كاوفمان هي ترجمته

---

(١) الشمولية: هي نوع من أنواع الأنظمة الديكتاتورية.

لجميع أعمال نيتشه المنشورة باستثناء ثلاثة منها، بما في ذلك «هكذا تكلم زرادشت»، و «أفول الأصنام»، و«المسيح الدجال» في عام 1954؛ «ما وراء الخير والشر» و«ولادة المأساة» عام 1966؛ «في جينالوجيا الأخلاق» (مع آر جيه هولينغديل) في عام 1967، و«العلم المرح» في عام 1974.

وعلى مدى نصف القرن الماضي، كان قُرّاء نيتشه الناطقون بالإنجليزية، أولًا وقبل كل شيء، قراء لِكتاب كاوفمان عن نيتشه. ومع ذلك، كان كاوفمان أيضًا هو الذي مهد الطريق لتجديد الاهتمام بترجمات أعمال الفيلسوف الألماني وزوّد القُرّاء بسياق تفسيري لها. وعلى حد تعبير أحد مُفسري كتابات نيتشه البارزين، تراسي سترونج، فإن «قوّة كِتاب وترجمات نيتشه لكاوفمان أعطته بشكل فعال السيطرة على دراسات نيتشه في أميركا.. فقد كان رأيه الوحيد الذي سيتم الاستماع إليه دائمًا وترقبه.»

على الأقل حتى وفاته في عام 1980 كانت دراسة كاوفمان عن نيتشه مهمة جدًا للدراسات الأميركية والبريطانية.[3] فطول وقت هيمنة كاوفمان على دراسات نيتشه باللغة الإنجليزية كان الأمر رائعًا واستثنائيًا بما فيه الكفاية.



«القديسون السياسيون الثلاثة لدى موسوليني؛ نيكولو مكيافيلي وجوزيبي مازيني ونيتشه يؤثرون في فكر «مصير الإنسان الإيطالي».»
نيويورك تايمز، 15 فبراير 1925.

والأكثر إثارة للدهشة هو أنه تمكَّن من تنشيط مسيرة نيتشه الأميركية عندما فعل ذلك، لأن حقبة ما بعد الحرب المحافظة لم يمكن وصفها إلا بالحالة الفكرية المشؤومة لنهضة مثل هذا المُفكر الراديكالي.[4] وفي الواقع، أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها مباشرة، كان فريدريك نيتشه شخصًا غير مرغوب فيه في الحياة الفكرية الأميركية. وبينما أتهم النُقاد في الصحافة الشعبية في زمن الحرب نيتشه بارتكاب جرائم ضد الإنسانية، لم يقدم له أساتذة الجامعة أيَّ ملجأ أو تبرير. ومع الهيمنة المتزايدة للتقاليد الأنجلو أميركية اللاتينية في أقسام الفلسفة، لم يكن لدى الفلاسفة الأكاديميين حافزًا كبيرًا لدراسة مُفكر كان يُعتبر منذ فترة طويلة شخصًا متهورًا وغيرَ منتظمٍ ومعادٍ للحقيقة. وهكذا كان على كاوفمان أن يحسب حسابًا لنيتشه الأميركي الذي كان يتمتع بسمعة متبادلة كنبي أو شاعر أو شخصية منبوذة، ولكن ليس كفيلسوف جاد.[5]

ونظرًا لسمعة نيتشه المخزية خارج الأكاديمية، وعدم صلته به داخلها، فلا عجب أنه عندما كان كاوفمان يكتب مخطوطة نيتشه في برينستون، تساءل أحد زملائه عن سبب انزعاجه، وهذا ما قاله زميله له: «**اعتقدت أن نيتشه قد مات وانتهى أمره.**»[6] ولم يكن نيتشه ميتًا، لكنه كان يُعتبر على نطاق واسع مكروهًا للقُرّاء الأميركيين في منتصف القرن، وقد كانت دراسة كاوفمان هي التي ساعدت على إعادة نيتشه المُخلص إلى الحياة.

كيف فعلها كاوفمان؟ كيف حوّل مُفكرًا ألمانيًا «ميتًا» من القرن التاسع عشر إلى فيلسوف لا غنى عنه في الحياة الأميركية بعد الحرب؟ تكشف لنا نظرته الثاقبة لأهمية نيتشه عن استراتيجياته لإنقاذ الفيلسوف الألماني من سمعته المُتضررة بعد الحرب وجعله أساسًا مهمًا وثابتًا، ولأول مرة، كمُفكرٍ جديرٍ بالدراسة الجادة في الولايات المتحدة. في حين أن الأكاديميين المعزولين كانوا قد تأثروا بأفكار نيتشه في الماضي، إلا إن الاهتمام الواسع به كمُفكر ظهر بعد كاوفمان فقط في الأكاديميات الأميركية. على عكس وجهات النظر السائدة عن نيتشه، التي تم فيها اعتبار فكره انحرافًا عن التقليد الغربي. قد سعى كاوفمان لترسيخ نيتشه كناقد ومحاور مهم. وبالمثل، قدّم مُفكرًا بارزًا مُستعدًا بشكل فريد لمعالجة العديد من المخاوف والهموم الفكرية الشديدة في حقبة الحرب الباردة، ومنها: القلق بشأن العواقب النفسية والمخاطر الاجتماعية للمُجتمع الجماهيري، والعداء للأيديولوجيات الجماعية، والتوق إلى مصادر جديدة للخلاص بعد أهوال الماضي القريب.

لذلك ، بينما قدم كاوفمان نيتشه كمُفكر أثار أسئلة عالمية حول معنى الحياة الجيدة ، كان قد وضع أيضًا نصوص نيتشه للعمل للإجابة عليها.

كما استخدم كاوفمان نيتشه لمعالجة ما اعتبره الوضع الفقير للفلسفة في الحياة الأميركية في منتصف القرن. وفي تقديره ، فإن «فصل الطرق» في الفلسفة عبر الأطلسي التي قسمت الفلاسفة الأوروبيين القاريين والفلاسفة الناطقين بالإنجليزية إلى مجموعتين معادية كل منهما للأخرى ، قد أعاقت الاستقبال المناسب لنيتشه في الجامعات الأميركية ، وألحقت الضرر بالبحث الأخلاقي بشكل عام.[7]

وبدلًا من أن ينسب نيتشه إلى التقليد القاري أو التحليلي.. الأنجلو-تحليلي ، سعى كاوفمان إلى توسيع مدى أهمية نيتشه من خلال إظهار كيف كان لفلسفته الصدى لدى كليهما. علاوة على ذلك ، إذ كان بإمكان نيتشه أن يحل مسألة التوترات الفكرية داخل الفلسفة ، فسيكون بإمكانه أيضًا توسيع نطاق المعرفة ليشمل جمهورًا أوسع.

كما لاحظ بروس كوكليك ، بعد الحرب العالمية الثانية ، «كانت الفلسفة في الولايات المتحدة في حالة من أدنى مستوياتها» ، عندما أدى الدافع نحو التخصص المتزايد إلى إنشاء «منظمة تتطلع إلى الجوهر ولديها مجموعتها الخاصة من الأسئلة والتي نادرًا ما انتشرت في ثقافة أوسع.»[8] وهكذا عرض كاوفمان نيتشه على أنه فيلسوف نادر قادر على أن يربط العوالم الأخلاقية المُتميزة بشكل مُتزايد وقادر على ربط القُرّاء المُحترفين والقُرّاء العاديين في منتصف القرن.

ومن دواعي السخرية أنه بينما استخدم كاوفمان نيتشه بوعي كسلاح في المناقشات الفلسفية المهنية حول إمكانية الوصول إلى أتساع المعرفة والثقافة العلمية والأكاديمية ، فقد أسس بذلك نيتشه الذي تعدى حدود الخطاب الأكاديمي تمامًا.

وبالنسبة لكاوفمان ، فإن التفسير الوحيد الصادق لفلسفة نيتشه ، هو تمامًا مثل رؤية نيتشه الخاصة عن كتابه «هكذا تكلم زرادشت» ، يجب أن يكون ، «كتاب للجميع ولا لأحد» ، كتاب واسع وعميق الفِكر من دون سهولة أو رخص.[9] إلّا إن التحديات التي نبعت من تأليف كِتاب جعلت فلسفة نيتشه متاحة على نطاق واسع وفي متناول الجميع من دون التضحية بدقتها وتعقيدها ، وبالتأكيد لم يضيع تعبه عليه.

وقد حقق كاوفمان هدفه الأول بسهولة من خلال استخدام بعض الاستراتيجيات البنيوية والبلاغية في كتابه. فإن الصعوبات التفسيرية ، على

سبيل المثال، لا تلوح في الأفق بشكل كبير في النص على الرغم من أن مشاركته المكثفة (باللغة الألمانية بشكل أساسي) في إلقاء النظر على نيتشه.[10] وعندما اعترض كاوفمان على التفسيرات السابقة، وضع نزاعاته إلى حد كبير في الهوامش، تاركًا لنصوصه الحُرية بالتحدث عن نيتشه بشكل مباشر. بالإضافة إلى ذلك، استخدم باستمرار لغة تصف تفسير نيتشه بأنه مُباشر تمامًا وغير معقد، فقط إذ كان القُرّاء قد قرأوا أغلب أعمال نيتشه (ويفضل أن تكون كاملة وفي اللغة الألمانية الأصلية).

فقد ملأ كاوفمان صفحاته بتأكيدات: «بأن أفكار نيتشه كانت «لا شك فيها» و «واضحة بشكل فريد» بل و «واضحة للغاية»، وأن الجدالات المُتنافرة وغير المنسجمة في كتاباته كانت «مُتطابقة تمامًا» مع بعضها البعض عند وضعها في سياقها الصحيح.»[11]

وقد كانت المشكلة مع عرض كاوفمان الخاص وإظهاره بأن نيتشه لم يناقض نفسه، وبأن لغته كانت أدبية، ولكنها «واضحة تمامًا» في المعنى، وبأن نيتشه كان منطقيًا ومتناغمًا تمامًا وإنسانًا مُتنورًا ثقافيًا، هي أن (كاوفمان) يشبه نيتشه الذي فسره، قد كان يؤمن بأن القدرة على التنوير الفكري لم تكن عالمية، حيث قال: «**بعض الناس تفضلهم الطبيعة أكثر من غيرهم**.»[12]

إن دراسة نظرة كاوفمان لنيتشه في السياق الذي ظهر فيه في البداية وفي الخطابات التي تم تخصيصها من أجله على مدار طبعاته الأربعة أمر بالغ الأهمية لفِهم كيف ولماذا استحوذت صورة نيتشه المستردة على خيال القُرّاء الأميركيين في الخمسينيات، الستينيات وأوائل السبعينيات.[13] ومن خلال تقديم تحليل تاريخي لاستراتيجياته التفسيرية، سيوضح هذا الفصل ويظهر عدم التقدير الكافي الحالي لأعمال كاوفمان، على الرغم من وجود اتفاق عام على أنه قام بمعجزة صغيرة في جعل نيتشه ملائمًا للجمهور الأميركي المُثير للقلق في الجو المحافظ للولايات المتحدة ما بعد الحرب، وبيّن منتقدوه بأنه فعل ذلك من خلال اتخاذ حريات تفسيرية كبيرة لتنظيف أفعال نيتشه وسمعته.[14] وقد يتفق المثقفون والباحثون عمومًا على أنه من أجل إبعاد نيتشه عن النازية، حوّل كاوفمان نيتشه إلى شخص وجودي (يؤمن بالفلسفة الوجودية[(1)])، أخَّاذ ومسالم، وحاول محي العناصر الأكثر قتامة في فلسفته لاسيما في السلطة، وتحييد هجماته على المثل الليبرالية العليا. وهكذا، بدلًا من أن يقدم كاوفمان

---

(١) الوجودية: هي المدرسة الفلسفية التي تتخذ من الإنسان موضوعا لها، ليس فقط من خلال التفكير وانما من خلال الفعل والشعور أي أنها ترتبط بالإنسان كفرد حي والوجودية تتفق على مبدأ أنه لا يوجد هدف واحد أو حقيقة واحدة يعيش من أجلها الجميع.

نيتشه على أنه فيلسوف مُهمل، قدمه على أنه فيلسوف لم يتم تفسيره بشكل صحيح.[15]

ولا تكمن أهمية نيتشه الذي فسّره كاوفمان للمؤرخين في شرحه وتفسيره لفِكر نيتشه، وأنما في الطرق التي عكس وشكَّل بها العديد من الاهتمامات الفكرية والثقافية السائدة في تلك الفترة.

وتوضح القراءة التاريخية لهذا النص الاتهام الشائع بأن تفسيره ليس أكثر من مُجرد محاولة مستترة لإنقاذ نيتشه من النازيين الذين يفتقدون إلى الشغف. وبلا شك سعى كاوفمان إلى إبعاد نيتشه عن الاستخدامات السياسية المُهددة لفلسفته، فقد فعل ذلك كجزء من مشروع فلسفي أكبر لإعادة تقييم مسألة التأثير الفكري بكل حذافيرها. علاوة على ذلك، لم يحوّل كاوفمان نيتشه إلى شخص وجودي، كما يؤكد منتقدوه في كثير من الأحيان، ولكنه استخدم فلسفة نيتشه لإيقاظ الحس الوجودي الأوروبي للقُرّاء الأميركيين، الذين لم يكونوا على دراية به إلى حد كبير.[16]

وبينما سلّط الضوء على صفات نيتشه الوجودية (أو التجريبية)، فقد أكَّد أيضًا على أبعاد فلسفته التنويرية والتجريبية والبراغماتية. وكان ابتكار كاوفمان، إذن، هو استخلاص الانسجام غير المتوقع لنيتشه مع النطاق الكامل للخطابات الفلسفية والاجتماعية والثقافية المتنافسة في تلك الفترة، وبذلك حوّله إلى مُبتكر إبداعي ضخم لـ حركة «التنوير الديونيسي.»[17]

والتر كاوفمان، والمهاجرون الألمان، وعلاقة نيتشه المنفي بهتلر

إن المعالم المكشوفة للسيرة الفكرية في المقدمة لكاوفمان مُفيدة، لأنها ساعدت جزئيًا في إظهار طلاقته الرائعة في اللغتين الألمانية والإنجليزية، وقدرته الفريدة على جعل نيتشه شخصية ذات مغزى هام لجمهور أميركي أوسع[18] ومع ذلك، فإن وضع سيرة كاوفمان في السياق الأوسع للهجرة الجماعية للمغتربين الناطقين بالألمانية الفارين من النازية يوضح البُعد الكامل لعمله. وتؤدي التناغمات والاختلافات الدقيقة أحيانًا والمُتميزة أحيانًا في قصص حياتهم ووجهات نظرهم حول نيتشه إلى رؤى حول سبب انسجام تفسير كاوفمان الخاص بشكل كامل مع الثقافة الأميركية في منتصف القرن.

الجدير بالذكر هو أن والتر أرنولد كاوفمان قد ولد عام 1921 في فريبورغ بألمانيا لأب بروتستانتي وأم يهودية. كما قص لاحقًا مساره الديني، فقد كان يُمارس مبادئ البروتستانت حتى سن الحادية عشرة، وعندما قرّر أنه لم يعد يؤمن بالثالوث، وبالتالي أراد التحول إلى اليهودية، على افتراض أنه "دين الناس

الذين يؤمنون بالله، وبأنه لم يجد هذا في المسيح أو الروح القدس.»[19] ولأنه بموجب القانون الألماني لا يمكن للطفل أن يغيِّر دينه حتى سن الثانية عشرة، كان على كاوفمان الانتظار حتى عيد ميلاده التالي ليصبح يهوديًا. وفي تلك الأشهر الفاصلة، وصل هتلر إلى السلطة، وهذا ما زاد من قلق والديه بشأن نوايا ابنهما. وخلال هذا الوقت، علم كاوفمان لأول مرة أن والده قد تحول من اليهودية إلى اللوثرية في العشرينات من عمره.[20] وقد استعد كاوفمان لاحقًا لحفلة بلوغه السن الذي يسمح له بتغير ديانته بناءً على تعليمات الحاخام ليو بيك (الذي ترجم كاوفمان أعماله باللغة الألمانية لاحقًا إلى الإنجليزية للجمهور الأميركي) ودرس معه أثناء دراسته في جامعة علوم اليهودية في برلين. وأكمل فصلًا دراسيًا في الدراسات الحاخامية في المؤسسة التعليمية[21] قبل الهجرة إلى الولايات المتحدة في عام 1939 في سن الثامنة عشرة بقصد أن يصبح حاخامًا.[22]

وقد التحق كاوفمان بكلية ويليامز، وبعد عامين فقط تخرج بمرتبة الشرف في الفلسفة والدين. وعلى الرغم من اهتمامه الشديد بدراساته الدينية، إلا إنه عند اندلاع الحرب كان لديه ما وصفه لاحقًا بأنه «تجربة صوفية»، حيث قال: «في أشد حالات اليأس، رأيت فجأة أنني خدعتُ نفسي لسنوات: كنت قد آمنت. أخيرًا، انضم إله التقاليد والتراث إلى الروح القدس والمسيح.»[23] وبعد أن تخلى عن مهمته بالبحث الديني وعن الدين الصحيح.. لكن ليس عن سعيه الحثيث عن الحقيقة، بدأ كاوفمان دراسته العليا في الفلسفة في جامعة هارفارد عام 1941.

وقد قرّر، على الرغم من.. أو ربما بسبب.. سمعة نيتشه على جانبي المحيط الأطلسي بصفته نازيًا بدائيًا، وعنصريًا يتبع المذهب الرومانسي، وشخصية أدبية متهورة (أي شيء ما عدا فيلسوفًا جادًا)، بأنه سيكتب أطروحة الدكتوراه الخاصة به حول مساهمات نيتشه في الفلسفة الغربية. من المُحتمل أن يكون هذا القرار قد أثارَ دهشة أساتذته في جامعة هارفارد، لأنه، كما يتذكر كاوفمان لاحقًا، كانت الفلسفة التحليلية الأنجلو تحليلية في قسمهم معاديًا بشكل علني للطبيعة الفكريّة الاحتمالية للفلسفة الألمانية. وبعد عودته إلى جامعة هارفارد، كتب كاوفمان أطروحته «نظرية نيتشه للقيم» في عام (1947) تحت إشراف كلارنس إرفينغ لويس ثم غادر إلى برينستون، حيث راجعها للنشر وبدأ دوره كسلطة رائدة في الأنجلو أوروبية يحلّل ويدرس نيتشه وكمترجم ومفسر للفلسفة الأوروبية للجماهير الأميركية.

إن المعالم الضبابية للسيرة الذاتية لكاوفمان والدور الذي لعبه في رؤيته الخاصة لنيتشه تصبح أوضح عندما نعتبره جزءًا من الهجرة الجماعية للمثقفين

والباحثين والعلماء والفنانين الناطقين بالألمانية الذين فروا من النازية من عام 1933 حتى أوائل الأربعينيات.

وقد كان أحد الأهداف السريعة للاشتراكيين أبناء البلد بعد أن أصبح هتلر حاكمًا في يناير 1933 هو التخلص من جميع الشخصيات الفكرية والأدبية التي اعتبروا إنجازاتهم الثقافية والفنية غير كافية ، بمن في ذلك الاشتراكيين والبلاشفة[1] الثقافيين ، وقبل كل شيء ، اليهود. في أبريل 1933 ، أصدر النازيون قانون إعادة تشكيل الخدمة المدنية ، مما أدى إلى طرد أكثر من ألف باحث من المناصب الأكاديمية. وبعد شهر ، نظمت رابطة الطلاب الألمان التي يُهيمن عليها النازيون حملة على مستوى البلاد تحت عنوان «ضد الروح غير الألمانية» - وكانت الحملة تهدف إلى حرق كتب ضخمة لكُتّاب من بينهم ماركس وفرويد وهيسه وكافكا. وقد رحب وزير الدعاية جوزيف غوبلز ، بنهاية «عصر الفكر اليهودي المُتطرف» ، أثناء حديثه في تجمع في برلين بصفته رئيس وقائد الدعاية السياسة.[24] وعلى مدى السنوات التالية ، قام النازيون بالتخلص مما يُقدّر بنحو نصف مليون مُفكر؛ ولجأ أكثر من ثلثهم إلى الولايات المتحدة ، وكان ثلث هؤلاء تقريبًا من اليهود.

فإن قائمة أسماء اللاجئين الذين شاركوا في هذا النقل الفكري والثقافي الجديد وحده أمر مُثير للدهشة. وكان من بينهم آلاف المهاجرين المُنظّرين الاجتماعيين والفلاسفة السياسيين ، ومنهم هربرت ماركوزه ، وماكس هوركهايمر ، وليو شتراوس ، وحنه آرندت ، وفرانز نيومان ، وهانس مورغنثاو. ومنهم أيضا المُحللين النفسيين أمثال: إريك فروم ، وإريك إريكسون ، وفيلهلم رايش؛ والفلاسفة ومنهم كارل لويث ، وإرنست كاسيرر؛ واللاهوتي بول تيليش. وعلى الرغم من أن معظمهم وصلوا إلى ذروة الكساد الاقتصادي ، وهي فترة تميَّزت بالانعزالية السياسية ومعاداة السامية[2] ومعاداة المهاجرين ، إلا إن قدراتهم وتدريبهم ، وفي كثير من الحالات ، سمعتهم الدولية جنبتهم بعض الكراهية التي كان المنفيون والمُهجرون يواجهونها عادةً.

ومع ذلك ، فإن الجميع ، حتى أولئك الذين تمكنوا في الوقت المناسب من بناء (أو إعادة بناء) حياة فكرية نابضة بالحياة في أميركا ، شهدوا صعوبات في التأقلم مع ثقافة ولغة ومؤسسات جديدة ، وفي التعافي من مشاعر التمزق والضياع بسبب الأمور التي كانوا مجبرين على فعلها. وكما قالت حنه أرندت

(١) البلاشفة: لفظة روسية تعني الأكثرية ، وقد أطلقت جماعة الجناح اليساري من أنصار لينين ، في حزب العمل الاشتراكي الديمقراطي الروسي هذا التعبير على نفسها عام ١٩٠٣.

(٢) معاداة السامية أو معاداة اليهود: هو مصطلح يعطى لمعاداة اليهودية كمجموعة عرقية ودينية وإثنية.

مُعبرة عن وجهة نظرها، في مجلة «مينورا» في عام 1943، «**نحن لاجئون فقدنا منزلنا، مما يعني بأننا فقدنا ألفة الحياة اليومية. لقد فقدنا كل ما نملكه، مما يعني بأننا فقدنا الثقة بأنه من الممكن أن ننفع العالم بشيء ما. لقد فقدنا لغتنا، مما يعني بأننا فقدنا طبيعة رد الفعل، وبساطة الإيماءات، والتعبير غير المتأثر عن المشاعر، وأصبحنا بدلًا من ذلك «خارجين عن القانون» في «عالم مقلوب رأسًا على عقب.»**[25]

وعلى الرغم من الخلفية والظروف المُشتركة لكاوفمان مع المهاجرين البارزين الآخرين، فقد تم التغاضي عن مشاركته في هذه الحلقة الموثقة توثيقًا جيدًا في الحياة الفكرية الأميركية. ونظرًا لأنه جاء كطالب يبلغ من العمر تسعة عشر عامًا بينما كان المثقفون والباحثون الذين يُعتبرون عادةً جزءًا من هذا التحول والنقل من البالغين، وفي كثير من الحالات كان لديهم وظائف ثابتة، فمن السهل أن نرى سبب عدم وضع قصته بسهولة في السير الذاتية الجماعية للمُفكرين الألمان المنفيين في الولايات المتحدة. لكنه مثل الآخرين، كان مُفكرًا قد اغترب وهاجر، فبصفته حاخامًا طموحًا، لم يكن لديه خيار سوى الفرار والهجرة. بالإضافة إلى ذلك، فمثل العديد من المهاجرين الآخرين، أثبت في نهاية المطاف نفسه كباحث بارز وإن وجوده قوّة رئيسية في الحياة الفكرية الأميركية. ومثل الآخرين والعديد من المُفكرين كان نيتشه بالنسبة له شخصية محورية أثَّرت في نضجه الفكري وفي التطور المُستمر لفكره. وقد شارك اهتمامهم بجهود نيتشه لفك عقدة الأسس الأخلاقية، وتجربتهم المباشرة للنازية التي كانت تعبد نيتشه، واتفاقهم الواسع على أن نيتشه لم يكن نازيًا بدائيًا.

إذ كانت ألمانيا قد أعطت الأميركيين سببًا للقلق من أن فلسفة نيتشه مهدت الطريق للذبح الجماعي، فقد زوَّدتهم أيضًا بمجموعة من المُفكرين الاستثنائيين، وهم أنفسهم كانوا ضحايا للنظام نفسه الذي تم إلقاء اللوم فيه على نيتشه، والذين حاولوا إقناعهم بخلاف ذلك. وقد كان نيتشه في نظر المهاجرين شخصًا مُختلفا تمامًا عن نيتشه في نظر النازيين الذين اعتبروه فيلسوفًا رسميًا لهم، ففي الواقع، كان نيتشه بالنسبة للمهاجرين شخصًا قد نُفي قسرًا بسبب هتلر.

إن التناغمات بين افتتان كاوفمان والمهاجرين الأكبر سنًا بنيتشه مُلفتة للنظر ومدهشة. أولاً، مثل كاوفمان، على الرغم من تنوع ثقافاتهم وشخصياتهم، قد عبَّر هؤلاء المنفيون عن امتنان فكري عميق له. كان ليو شتراوس، مثل العديد من المنفيين الأكبر سنًا الذين درسوا نيتشه في عشرينيات القرن الماضي

عندما فكر في تجديد اهتمامه بتاريخه الراديكالي ومنظوره الأخلاقي، غاص في أعماق كل سجل تقريبًا للحياة الفكرية والثقافية الألمانية في فايمار، وبدأ في قراءة الفيلسوف كطالب، واستمر في القراءة والقيام بذلك حتى في مرحلة نضجه وما بعدها. كتب شتراوس: «لقد هيمن نيتشه عليَّ وسحرني ما بين الأعوام 22 و30، لدرجة إنني صدقت حرفيًا كل ما فهمته من كتاباته.»[26] كما أعرب توماس مان بالاستفادة من المؤلفات والمراجع النفسية التي في حوزته قائلًا إن تقديسه يتأرجح على الإخلاص بالتساوي ودون أيّ تحفظ. وبعد إنجازه وابتكاره لشخصية أدريان ليفركون في عمله الرائع «دكتور فاوستوس» (1947)، كان نيتشه بمثابة «قديس الفجور واللاأخلاقيات» الشخصي لمان، والذي أثَّرت حياته وكتاباته عليه من تسعينيات القرن التاسع عشر إلى منفاه الأميركي. وقد أعرب عن تقديره بشدّة للتأنّق المقدس لنيتشه، واستوحى الإلهام من تحليله النفسي الذاتي ومفهومه للفنان باعتباره عارفًا، وقد شكَّل جهده الخاص لتكريس نفسه لمجموعة عمله الفني الشاعري والمأساوي الذي كان قد كتبه واستلهمه من وعن نيتشه، ووجد العزاء في تقديسه للحياة الجمالية في ادعاء نيتشه حين قال: «إن هدف البشرية لا يكمن في نهايتها، ولكن في أعلى ممثليها.»

ومنذ أوائل العشرينات من عمره فصاعدًا، اعتقد مان وقال: «إن دمج نقد نيتشه للثقافة وفنه الأسلوبي كان في الترتيب الأول من الأهمية في حياتي.»[27]

وكما هو الحال مع كاوفمان، فقد شهدت العديد من الأعمال الرئيسية للمهاجرين الآخرين على حضور نيتشه المُثير والمنعش في تفكيرهم. ومع أن طرقهم واستنتاجاتهم حول نيتشه كانت متنوعة ومعقدة، إلا إنهم، مثل كاوفمان، استمدوا الرؤى من فلسفته المعادية للأسس أثناء سعيهم للبحث عن عواقب ونتائج العيش في عالم بعد الله.

وقد استخدم علماء الاجتماع مفاهيم نيتشه النفسية عندما سعوا إلى فهم، كما قال المحلّل النفسي إريك فروم، الدافع النفسي للإنسان الحديث «للهروب من الحرية»، بينما كان أتباع الفلسفة الإنسانية يراقبون أفكار نيتشه حول العدمية التي تتغذي على جثة الله ويحسبون لها حسابًا.[28]

ومثل العديد من المهاجرين الآخرين، أعاد كاوفمان تقييم آرائه الدينية في ضوء اعتداءات نيتشه عليهم. وقد جلب عالم اللاهوت اللوثري بول تيليش معه في عام 1933 عملًا لنيتشه حيث جعله هذا الكِتاب بأن يغوص في أعماق فهمه اللاهوتي لذاته. وقد كان هذا العمل هو كِتاب «هكذا تكلم زرادشت» لنيتشه.. وهو الذي لجأ إليه تيليش كقسيس عسكري يبلغ من العمر تسعة وعشرين عامًا مع الجيش الألماني المُتمركز في فرنسا. ولفهم الموت والمجازر التي لا يمكن

وصفها من حوله ، قد ساعده نيتشه في رؤية أن «إله التوحيد» في عبادة الإنسان للعقائد الخاطئة قد مات ، لأن الإنسان المُعاصر ، بغطرسته ، قد قتله.

وطوال عشرينيات القرن الماضي وحتى نفيه في الولايات المتحدة ، استمر تيليش في الاستلهام من نيتشه حيث شجع الباحثين الحديثين الآخرين على «زعزعة أسسهم الدينية الرسمية التي تم الاعتقاد بأنها ارتكبت المعصية بسبب انفصالها عن «أساس الوجود» ، وعن «المبدأ البروتستانتي «الذي يتحدى أيَّ سلطة مؤسسية تُعادي المطلقات الدينية ولا تؤمن بها ، وكذلك «الشجاعة على التحرُّر» من التقوى العقيمة ، والوصول إلى إله أعلى من إله التوحيد (أي إله الديانات الإبراهيمية) .[29]

وعلى الرغم من أن كاوفمان حاول لاحقًا بأن يُعبر عن شكوكه حول استخدام تيليش لنيتشه للدفاع عن المسيحيين ، إلا إنه شاركه في اليقين بأن رؤى النازيين للسمو العلماني لم تُمثل أو تُجسّد مهمة نيتشه المُتمثلة في إيجاد معنى يتجاوز اللامعنى.

وقد عبَّر الفيلسوف كارل لوويث عن المشاعر التي يتقاسمها المنفيون في دراسته عام 1949 ، المعنى والتاريخ ، بأن تجاربهم الخاصة أثبتت صواب وصحة نيتشه. وقد كانت الفكرة القائلة بأن الكون يسترشد بأوامر الإله أو القانون الطبيعي للتقدم أفكارًا مُفلسة وغير واقعية إلى الأبد ، وهذا ما قاله: «**كل هذا قد مضى الآن وانتهى زمنه لأن الوعي قد ظهر ليحارب هذه الأفكار.**»[30] وبالنظر إلى نيتشه في تفسيرات كاوفمان على خلفية المهاجرين الألمان المتأثرين أيضًا بالفيلسوف ، يمكننا أن نرى أنه لم يكن وحيدًا في جهوده لحرمان النازيين من مطالبتهم بإرثه. وقد بدا هذا واضحًا في جهودهم الجماعية بإبعاد نيتشه عن اتهامات معاداة السامية.[31] فقد تضمنت استراتيجية كاوفمان لفعل ذلك في أن ينسب جميع الأفكار حول نظرة نيتشه وآرائه السلبية في اليهود واليهودية إلى أخته إليزابيث.

فإن زواجها عام 1885 من بيرنهارد فورستر الألماني البارز المعادي للسامية ، مؤسس مستعمرة تيوتونية (١) في بارغواي ومن ثم مؤيد متحمس للنازيين ، جعل مهمة كاوفمان في إلقاء اللوم عليها أسهل إلى حد ما. وإلى جانب إلقاء اللوم على رئيس قسم المحفوظات ماكس أوهلر ، الذي انضم إلى الحزب النازي في عام 1931 ، فقد اعتبرت إليزابيث فورستر- نيتشه خدمة الاشتراكية

(١) التيوتون: طائفة عسكرية مسيحيّة ألمانية. تأسست سنة ١١٩٠ كمنظمة تمريضية لكنها تحولت إلى نمط فرسان المعبد وفرسان الإسبتارية وشاركت في الحروب الصليبية مثلهم وكان لها مقر في عكا.

القومية (النازية) كوظيفة رسمية لأرشيف نيتشه.[32] وقد قالت في عام 1933 ، «نحن في حالة سُكر من الحماس» ، «لأن على رأس حكومتنا تقف شخصية رائعة ، بل هائلة بالفعل ، مثل مستشارنا الرائع أدولف هتلر.»[33] وبمجرد أن سلّط الضوء على معاداة فورستر- نيتشه للسامية ، بنى كاوفمان قضيته لبراءة نيتشه من خلال التأكيد على شعور الفيلسوف بـ «التناقض الحاد» بشأن أخته الصغيرة. وهذا ما قاله: لقد أحبها بسبب إخلاصها له ، لكنه غالبًا ما كان يتضايق من كل الطرق التي جسَّدت فيها تعصبها.. وأفعالها ومبادئها المسيحية التي استمدتها بعمق من الثقافة القيصرية الألمانية (1) المشوهة.[34]

وقد تصاعد الشعور بالتناقض وتحوّل إلى الاشمئزاز عندما علم نيتشه بزواجها من فورستر. وإن الشاهد على ذلك ، على سبيل المثال ، رسالته التي أرسلها إليها عام 1887 والتي كتب فيها ، «**من أعظم الحماقات التي ارتكبتها بحق نفسك وبحقي! هو ارتباطك برئيس معاد للسامية وهذا الأمر يُعبّر استغرابي منك، وربما يُعبّر عن بعدك عن طريقي في الحياة بالكامل، وهذا الشيء يملأ أعماقي مرة أخرى بالغضب أو الكآبة.**»

وقد أضاف كاوفمان إلى ذلك كراهية نيتشه لـ «التيوتونية المعادية للسامية» ، والتي لعبت دورًا رئيسيًا في انفصاله عن فاغنر ، وملئ نصه بمختارات من كتابات نيتشه المنشورة والرسائل الشخصية التي أظهرت ازدرائه لمعاداة السامية كتعبير آخر عن الجهل والشوفينية الألمانية في القرن التاسع عشر.

وقد اقتبس كاوفمان من رسالة نيتشه الأخيرة إلى صديقه فرانز أوفربيك: «**الآن فقط أواجه كل المعادين للسامية .**»[35]

على الرغم من أن تعليقات المهاجرين الآخرين لتقدير نيتشه لليهود واليهودية كانت أكثر دقة ، إلا إنهم أصرَّوا بشكل موحد على أن معاداة السامية كانت مصطلحًا فظًا للغاية بحيث لا يمكن وصفه.

وإن حنه آرندت ، المنفية الألمانية والتي كانت تُعتبر السلطة الرائدة المنتقدة للشمولية ومعاداة السامية الحديثة ، قد سعت إلى فصل كل من نيتشه وتقليد الثقافة الأوروبية الذي نتج وتشكَّل نسبة إلى نسيج الظروف التاريخية حيث أدى إلى معاداة السامية الأوروبية الحديثة مما جعل كلاهما «فوق أيِّ شك من هذا القبيل.»[36]

وفي كتابه «بهيموث» (1942) ، وهو أحد أقدم الدراسات العلمية

---

(١) القيصرية الألمانية: لنظام حكم مشابه ، انظر الإمبراطورية الألمانية القيصرية الألمانية ويطلق عليها أحيانا الرايخ الثاني هي إمبراطورية تأسست عام ١٨٧١ بعد اتحاد الدول الألمانية وتنصيب ملك بروسيا فيلهلم الأول قيصرًا للألمان.

الاجتماعية الشاملة للنظام النازي، ناقش عالم السياسة في مدرسة فرانكفورت «فرانز نيومان» بأن النازية تفتقر، ليس فقط إلى نظرية سياسية واضحة أو حتى أيديولوجية مُتماسكة فحسب، وأنما تفتقر أيضًا إلى فهم موقف نيتشه من اليهود، حين قال: «لم يكن نيتشه معاديًا للسامية وكل المحاولات لإلصاقه على هذا النحو يجب أن تنتهي بالفشل.. فإن نيتشه استنكر معاداة السامية باعتبارها مُجرد غيرة.»[37]

وإذ كان هناك تناغمات مذهلة بين السير الذاتية لكاوفمان والمهاجرين الآخرين واهتمامهم بنيتشه، فقد كان هناك أيضًا تنافر عميق، مما يساعد على تمييز نيتشه في نظر كاوفمان عن نيتشه في نظرهم. وفي الواقع، هذه الاختلافات هي التي تساعد في تفسير سبب في أن نسخة كاوفمان للفيلسوف كانت مهيأة بشكل فريد بأن تُحرز صدى واسع النطاق في الثقافة الأميركية.

وقد تحدث المهاجرون الأقدم عن نيتشه، بينما صاغ كاوفمان كتابه في سياق دراساته الأميركية. وعندما استخدم المهاجرون الأقدم نيتشه لإعادة تقييم مواقفهم الشخصية، أو للاحتجاج على الفظائع التي ارتكبت باسمه، فعلوا ذلك من خلال النظر إلى نيتشه الذي كان جزءًا من هويتهم الألمانية، وجزءًا من ماضيهم الألماني، وجزءًا من وطنهم الذِي لم يعد وطنهم. على الرغم من أنَّ كاوفمان ربط أيضًا نيتشه بالثقافة الفلسفية الألمانية التي أتى منها، إلا إن علاقته به بدأت من حيث بدأ - كمواطن أميركي، وباحث جديد لعالم جديد. وعلى الرغم من أنَّ كاوفمان لم يكن بريئًا ولا ساذجًا، إلا إن نيتشه الذِي شكله في ذهنه كانت صورته الخاصة تُمثل المُفكر الشاب الذِي ليس لديه تاريخ خلفه. وإنه ليس من الأفضل أن نرى هذه التناقضات في نيتشه للمهاجرين والمشاكل المُشكلة حديثًا التي عرضها لنا كاوفمان أكثر من النظر في التعبير الأكثر جموحًا عن نيتشه المنفي في هذه الفترة من قِبل: تيودور أدورنو. ومن بين جميع المهاجرين الآخرين المذكورين أعلاه، لم يكن أي منهم أكثر تأثرًا بنيتشه، ولم يعتمد أي منهم على أفكاره بشكل ثابت مثل أدورنو. ومع ذلك، في كلِّ النواحي تقريبًا، كان نيتشه في تفسيره ونظره لا يشبه نيتشه في تفسير ونظر كاوفمان إلا قليلًا.

وفي عام 1944، عندما كان كاوفمان البالغ من العمر 23 عامًا يكتشف في نيتشه مُنظِّرًا عن الاستقلالية الأخلاقية المُطلقة والاكتفاء الذاتي الذِي سعى إليه لنفسه، كان أدورنو يستخدم نيتشه لإظهار أن الرومانسية الليبرالية مع الاستقلالية (الحكم الذاتي) كانت مُجرد خيال آخر في عالم الحداثة الذي تديره البرجوازية. وكان قد شق طريقه إلى الولايات المتحدة في عام 1938

من جنيف وأكسفورد بعد أن طُرد هو وزملاؤه في معهد البحوث الاجتماعية من مناصبهم في فرانكفورت عام 1933. وبعد إحرازه لنجاح محدود في نيويورك، انتقل مع صديقه ومعلمه في مدرسة فرانكفورت «ماكس هوركهايمر» إلى باسيفيك باليسايدز في كاليفورنيا. وهناك تحت سماء لوس أنجلوس المُشمسة الساطعة، قد كتب أدورنو وهوركهايمر نقدهما النيتشوي الضخم الجاد للحداثة بعنوان «جدل التنوير.(1944) »[38]

وفي « جدل التنوير»، اعتمد أدورنو وهوركهايمر بشكل كبير على نقد نيتشه لعصر التنوير لتحدي النظرة التقليدية لإرثه باعتباره تقدمًا. وجادلوا بأن تقدير التنوير غير المُبرر للعقلانية البشرية لم يؤدِ ببساطة إلى «خيبة أمل في العالم» - بل زرع بذور تدميره. ومن خلال تمجيد القوّة التي لا حدود لها للعقلانية الفعالة، زرع التنوير أيديولوجية لا يوجد فيها شيء يتجاوز قوّة التخوف البشري والسيطرة والإدارة. إذن، يُمثل «العالم المحكوم» من قِبل النازية تحقيقًا للتنوير، وليس التخلي عنه: «التنوير الشمولي.»

ووفقًا لأدورنو وهوركهايمر، على الرغم من أن نيتشه لم يكن ليعرف ابتكار الشمولية الحديثة، إلا إنه «أدرك بوضوح جدل التنوير» الذي يُنعش نظرته للعالم. وما أثارَ رعبهما، أنَّ ما هاجمه نيتشه على أنه عنف التنوير الملثم بالنظام، والسادية كتعاطف، لم يقتصر على الفاشية الأوروبية، بل كان بالإمكان العثور عليه أيضًا فيما أطلقوا عليه «صناعة الثقافة الأميركية.»

وقد كتبا، على بعد بضعة أميال خارج هوليوود، وزعما أنه في الرأسمالية الصناعية المُتقدمة، أصبحت الثقافة سلعة تهدف إلى الترفيه، وليس الارتقاء، وبذلك، فقد تعمدوا على إضعاف وعي الإنسان الحديث لنفسه وجعله أعمى تمامًا عن رؤية وملاحظة الظلم الجسيم من حوله.

وقد أنتجت صناعة الثقافة للرأسمالية الأميركية، كما في النازية الألمانية، شخصيات مُصطنعة ومُستنسخة تمامًا، غير قادرة على خلق الأفكار والوصول إلى رغبات مُستقلة. وحتى الشخصية البشرية أصبحت مثالًا على المنطق الذِي يحكم الحداثة المتأخرة، «التنوير كخداع جماعي.»[39]

وخلال المنفى الأميركي لأدورنو، مع إحساسه المُستمر بفقدان الأسس، قدم له «الديالكتيك السلبي»[40] لنيتشه قدر من الجاذبية الوجودية والفكرية التي يمكن أن يجدها.

ومُنذ اللحظة التي وصل فيها إلى الولايات المتحدة في عام 1938، شعر دائمًا بأنه أوروبي نازح، مطرود من عالم ثقافي شامخ زوَّده بإحساسه بالتوجه الأخلاقي والجمالي. لم يكن أدورنو في وطنه في أميركا أبدًا سيئ التصرف

وغير راغب في توفير التسهيلات اللازمة لمُجتمع بدا بالنسبة له خاليًا من التاريخ ، وتغذى على عبث الأمور الشعبية الطائشة ، ويعاني من نقص التغذية في الحياة الفكرية. وحين كان يكافح من أجل جعل الحياة ذات معنى في ثقافة ولغة وجدها غير مضيافة ، لاحظ أدورنو أن «**كل مُفكر في الهجرة، ناقص، من دون استثناء**»، لأن «لغته قد صودرت ، والبعد التاريخي الذي غذى معرفته ، استنفد». [41] فلم تفعل السنوات التي قضاها في المنفى الأميركي الكثير لتخفيف آرائه عن الولايات المتحدة. ففي أول فرصة ، عاد إلى ألمانيا في عام 1949. وبعد عودة قصيرة إلى الولايات المتحدة في عام 1953 ، حزم حقائبه وغادر إلى الأبد.

يُعبّر سرد أدورنو النيتشوي عن الانتصار الخطير للتفكير التنويري ، فكرة مهيمنة مُميزة في كتاباته في أميركا خلال الأربعينيات وأوائل الخمسينيات من القرن الماضي.[42] وخلال أعماله الرئيسية في تلك الفترة ، استخدم أدرنو نيتشه للتشكيك في وجهة النظر التي يمكن من خلالها للناقد المُنخرط ، ولكن المعارض لـ «الثقافة الرسمية» ، أن يحصل على أساس ، وليس الأرض التي استعمرتها بالفعل الثقافة نفسها التي يسعى إلى نقدها.

وقد كانت هذه هي المشكلة المُستمرة التي تطارد أدورنو طوال فترة وجوده في المنفى. فمن أين يمكن للمُفكر أن يفكر بأفكاره المُبتكرة الخاصة وليس بأفكاره المزيفة؟ وكيف له أن يتبنى موقفه الأخلاقي ، من دون أن يتبنى موقف أخلاقي فارغ؟ لذا قال في عام 1949: «إن كتابة الشعر بشأن أوشفيتز [1] أمر همجي ووحشي».

وقد أوضح أدورنو بأن ما جعل هذا الأمر وحشيًا لم يكن هروبه من الحقائق المظلمة لعالم آلي ، ولكن لأنه لم يستطع الهروب من وحشيته الشاملة. وقد تساءل كيف يمكننا ، بعد

الهولوكوست [2] ، التأكد من أن تفكيرنا هو تفكيرنا ، وليس تفكيرنا المتأثر بالحداثة التي نطبقها والتي تحكمنا؟[43]

وقد كان هذ «النفي» لأدورنو النيتشوي ،[44] حركة لم يكن لها جمهور في الحياة الفكرية الأميركية في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي. وقد كان تفسير أدورنو لنيتشه وصورته له هو المثال الأكثر مبالغة للأسى والمعاناة لصورة نيتشه للمنفيين الأقدم. وبالتأكيد ، لا يمكن أن يكون المُفكر المُتميز مثل

---

(١) معسكر أوشفيتز للاعتقال والإبادة الجماعية. وهو معسكر اعتقال وإبادة بني وشغل من قبل ألمانيا النازية في أثناء الاحتلال النازي لبولندا أثناء الحرب العالمية الثانية.

(٢) الهولوكوست: تُعرف أيضاً باسم المحرقة ، وهي إبادة جماعية وقعت خلال الحرب العالمية الثانية قُتل فيها ما يقرب من ستة ملايين يهودي أوروبي على يد النظام النازي لأدولف هتلر والمتعاونين معه.

أدورنو مُمثلًا لجميع المهاجرين الآخرين. لكن الصورة التي أظهر بها نيتشه: نيتشه الرافض ، اضطراباتهم النفسية ، وخسارتهم ، ومعاناتهم ، وغضبهم من عالم انقلب رأسًا على عقب ، تُشكل خلفية حاسمة لفهم سبب انتشار صورة نيتشه التي أظهرها كاوفمان وأحرزت تقدمًا سلسًا في الثقافة الأميركية في منتصف القرن كما فعل.

كما سنرى ، يُعتبر نيتشه الذي فسّره كاوفمان في كل النواحي تقريبًا معاكسًا لنيتشه الذي فسّره أدورنو. فقد صاغ أدورنو صورة نيتشه الرافض حين كان مُضطرًا على الخروج من حياة مُستقرة ومسار وظيفي واضح في ألمانيا. وقد صاغ كاوفمان صورة نيتشه عندما كان طالبًا في أميركا.

وبينما انتقدت صورة نيتشه التي صاغها أدورنو عصر التنوير باستمرار. قد مثّلت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان وعوده غير المُحققة. وفي حين إن صورة نيتشه التي صاغها أدورنو بأن الذات العقلانية قد ردّدت أفعال الفضائل الموروثة المُحكمة على البشر ، كانت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان قد اعتبرت الذات العقلانية مقر كل الأخلاق. وبالنسبة لأدورنو ، كان نيتشه قبل كل شيء جدليًا مُشردًا وبلا مأوى.. لم يكن ليخضع ويستسلم أبدًا للوحدة باعتبارها «همجية مبسطة» ، بينما بالنسبة لكاوفمان كان نيتشه «أحاديًا ديالكتيكيًا» ، وتعود جميع أفكاره وأسلوبه الأدبي إلى كل ما هو موحد.[45] في حين إن صور نيتشه للمهاجرين الآخرين حقّقت نجاحات أكثر من أدورنو ، إلا إنه لم ينجز أي منهم هذا الإنجاز بشكل كامل وشامل مثل كاوفمان. ففي البيئة الخانقة لثقافة الحرب الباردة ، كان الأميركيون مُستعدين لمُفكر مُتحرّر يساعدهم على تنفس هواء أكبر. لذا قدم كاوفمان لهم صورة نيتشه كمل يلي: فيلسوف التنوير الديونيسي ، وليس الشمولي.

– نيتشه كمُفكر في حل المشاكل

سعى كاوفمان في أعماله إلى توضيح أفكاره لعكس جميع المذاهب في تفسيرات نيتشه على جانبي المحيط الأطلسي طوال دراسته ، والتي صورته إما على أنه دارويني ، أو أحد اتباع المذهب الرومانسي ، أو «تلميذًا ضالًا» لشوبنهاور. والأهم من ذلك كله ، هو أنه أرادَ أن يجعل نيتشه فيلسوفًا جادًا. وقد أصرَّ كاوفمان على أنَّ الوقت قد حان لكي يُمنح نيتشه «مكانه الصحيح المُستحق في التقليد الكبير للفكر الغربي».

ومن أجل إثبات أن نيتشه كان «حدثًا تاريخيًا مُهمًا» في التقليد الغربي ، بيّن كاوفمان بأنه كان من الضروري وضعه في مباحثة مع المحاورين المناسبين:

سقراط، أفلاطون، لوثر، كانط، هيغل، وغوته. وفي الواقع، أكَّد كاوفمان أنَّ أفضل طريقة لفهم نيتشه هي اعتباره شخصية تنويرية. وعلى غرار «شعار» كانط للتنوير، «امتلك الشجاعة للاستفادة من فهمك الخاص» (تجرأ على التفكير أو تجرأ على الحكمة)، عرّف نيتشه سعيه الفلسفي على أنَّه السعي وراء السيادة الذاتية الفكرية. «وبأن هناك شيء واحد مطلوب» - وهو «أن يحصل الإنسان على الرضا بنفسه،» ويُعيد تكوين نفسه، ويصبح «فردًا مُنفردًا» من خلال إضفاء الأسلوب على شخصيته.»

ووفقًا لكاوفمان، على الرغم من أنَّ نيتشه ربما «خسرَ استبشار بعض أناس عصر التنوير»، إلا إنه بشّرَ بنفس رسالة التحرُّر والاعتماد على الذات، لكنه لم يوجه رسالته إلى «كل البشرية» كما فعل كانط، بل بالأحرى وجَّه رسالته إلى «أشخاص مُحددين من هذه البشرية.»

وإذ كان نيتشه قد خسرَ إيمان تنوير البشرية، فإنه لا يزال يلعب دورًا مهمًا في إيمان التنوير بالإنسان المُنفرد.[46] فقد أدرك كاوفمان أن إفساح المجال لنيتشه في دائرة الفلاسفة الغربيين العظماء يتطلب منه بأن يقوم أولًا بتأسيس ترابط منطقي في رؤية نيتشه. ومن أجل تحقيق هذا الهدف، أوضح بأن الدراسة الدقيقة لأفكار نيتشه تكشف عن فلسفة منطقية لـ «الكمال الذاتي.» وقد اعتقد كاوفمان أنه على الرغم من سمعة نيتشه بتقديم ادعاءات «مُتناقضة مع الذات» في كتاباته، إلا إنه عند وضعها في السياق الأكبر لفلسفته، تظهر أفكاره حول السلطة والسيادة الذاتية والسلامة الفكرية كوحدة تركيبية. وأوضح بأن أيَّ تناقض أو غموض في ادعاءات نيتشه كان شيئًا واضحًا أكثر من كونه شيئًا ملموسًا. ونظرًا لأن نيتشه «استنكر» بشدّة «احتجاج» اتباع المذهب الرومانسي على العقل والتنوير، وقبل كلّ شيء، ما اعتبره «الغموض» في كتاباتهم، فقد حذر كاوفمان من أنَّ «القراءة لنيتشه على أنَّه أحد أتباع المذهب الرومانسي من شأنها أن تظهره بصورة حاربها هو بالأساس.»

وقد شدَّد قائلًا، «إن أفكار نيتشه مُقنعة بشكل فريد، وأنه لم يكن الشخص المُشتت بين فكريين أو الشخص الذي لا يعرف كيف يُعبّر عن فكره بشكل صحيح. فبقدر ما كان لديه «طبيعة مزدوجة»، إلَّا إنه كان يسعى للتغلب عليها... سعى للتغلب على الذات، وليس الغموض، هذا هو مفتاح نيتشه.»[47]

وفي الدفاع عن وجود ترابط منطقي في أفكار نيتشه، أدرك كاوفمان أنه يحتاج أيضًا إلى تفسير أسلوب نيتشه الدقيق والنادر في صياغة الحِكم. ففي تقدير كاوفمان، وجدَ القُرّاء صعوبة في فهم نيتشه لأنه (أو ليس على الرغم من حقيقة أنه) كان كاتبًا رائعًا.

وقد حذر كاوفمان قرائه من أن «كُتب نيتشه سهلة وسلسة في القراءة، ولكن يصعب فهمها أكثر من كتب أيِّ مُفكر آخر تقريبًا.» لكنه أصرَّ على أن نيتشه كان أكثر من مُجرد كاتب بأسلوب لغوي عظيم. وفي الواقع، قد وجَّه نيتشه اللوم على الكُتّاب الذين تركوا الأسلوب يفوق الجوهر. وانتقد ما أسماه «الانحطاط الأدبي»، حيث يكمن المعنى في لمحات من الفكرة، ولكن ليس في النص ككل. فإذ لم تترابط الأفكار أو لم يكن هنالك فكرة، فكل ما يبقى لدينا - كما قال نيتشه - هو «فوضى الذرات».[48] وفي الواقع، لطالما أتهم النُقاد نيتشه بأنه يكتب بأسلوب الأمثال والحِكم لأنه لا يستطيع التفكير بشكل صحيح. وعلى مدى النصف الأول من القرن، أدركوا مهارته الأدبية وفكره الحاد، لكنهم أصرّوا على أن القول المأثور والحكِم شيء لا يصلح للفلسفة الجادة. وهكذا أُستخدم نقد نيتشه للانحطاط الأدبي لتحصينه ضد هذه التهمة بالذات.

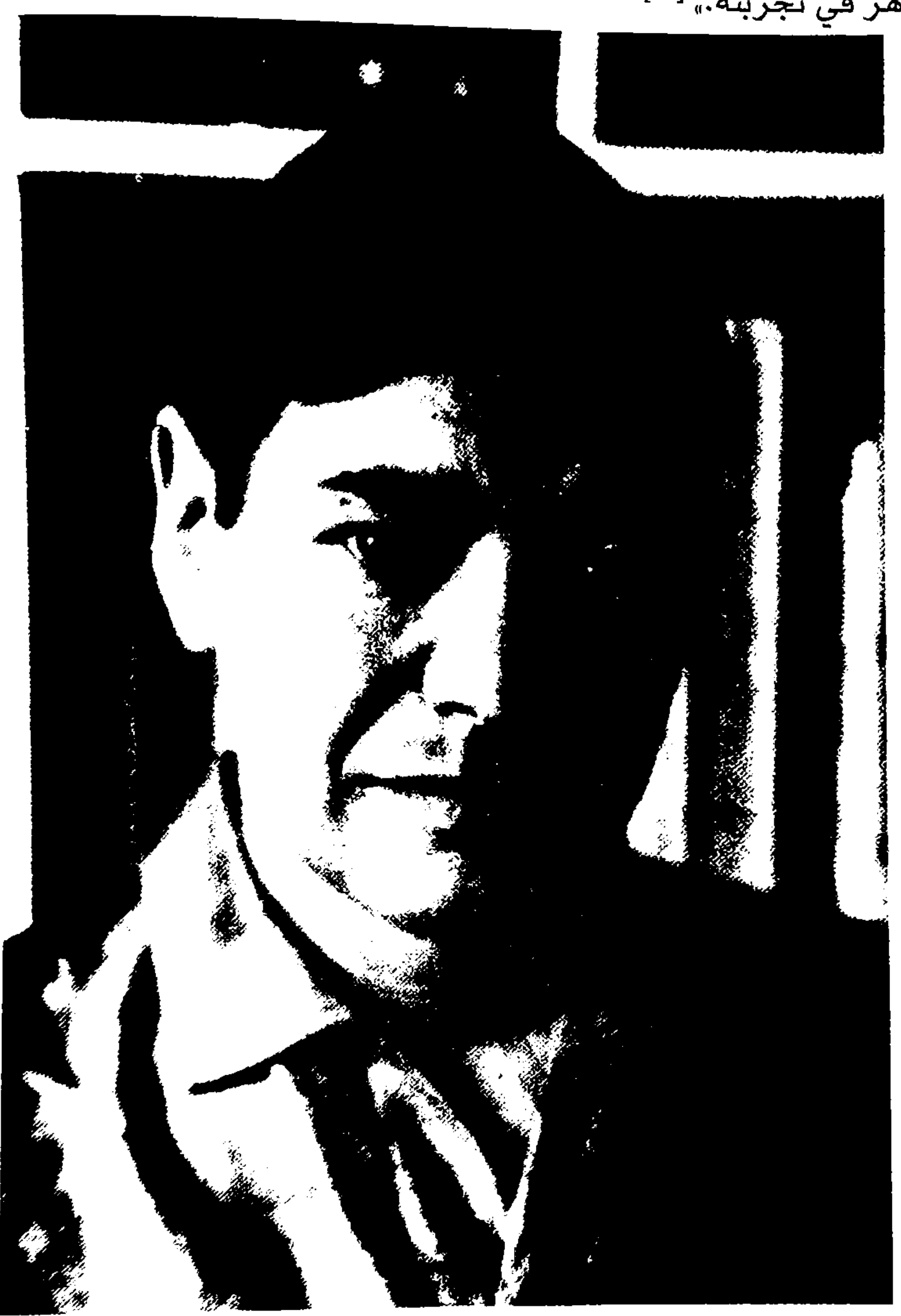
ووفقًا لكاوفمان، أثبت نيتشه أنه يمكن أن تولد الفلسفة بصاعقة برق. وقد دافع كاوفمان عن استخدام نيتشه للقول المأثور والحِكم وقال بأنه كان وسيلة ضرورية له لإعادة النظر الجذرية لكل من أسلوب البحث الفلسفي والغرض منه. وناقش بأن الأقوال المأثورة والحِكم كانت حاسمة لمشروع نيتشه التعددي، لأنها سمحت له بالتطرق إلى مسألة الحياة من أكبر عدد ممكن من الزوايا المختلفة. بالإضافة إلى ذلك، ناقش بأن الأقوال المأثورة والحِكم لنيتشه كانت بمثابة تجارب فكرية، وفرضيات مؤقتة لاختبار رؤى جديدة للحياة الجيدة في كون مُتغير. وقد ميَّز كلًا من نظرية المعرفة لنيتشه والشكل الذِي استخدمه للتعبير عنها من خلال تقديم مصطلحات تجريبية ووجودية. وبهذا، قصد كاوفمان أنَّ الأسئلة المُتعلقة بالحقيقة والمعتقدات والطبيعة ذات قيمة فقط بقدر ما تكون ذات صلة بأسلوب حياة الفرد.

وبالنسبة لنيتشه، فإن الفلسفة «ليست نظامًا مُكتملًا وغير شخصيّ، ولكنها بحث شغوف عن المعرفة، سلسلة لا تنتهي من التجارب الشجاعة، والتجارب الصغيرة، وتفتقر إلى البريق والعظمة الظاهرة، ولكنها جادة للغاية بحيث لا يمكننا تفاديها.»

وإنه فقط تلك المشاكل التي تنشأ من التجربة الحقيقية وليست من ألعاب المنطق للفيلسوف أو رغبته في خريطة ميتافيزيقية للكون؛ هي التي تستحق الدراسة. وبالنسبة لكاوفمان، يمكن فهم وجودية نيتشه بشكل أفضل عندما نعتبره «مُفكر يحل المشاكل»، وليس «مُفكر يخلق النظام»، وأنَّ استخدامه للقول المأثور والحِكم كان طريقته في «العيش ولمواجهة وحل كلّ مشكلة».

ومن خلال الإصرار على أنَّ الأقوال المأثورة والحِكم ليست تخليًا عن

البحث الجاد في مشاكل الحياة ، بل فهمًا لها ، وأنَّها ليست أسلوبًا أشبه بـ «فوضى الذرات» ولكنها شكل تجريبي لفلسفة الحياة ، قد ربط كاوفمان النقاط بهذا الشكل: «إن حلول الحياة موجودة بالفعل في مُجمل تفكير نيتشه وكتاباته ، وهناك وحدة محجوبة ، ولكن لم يتم طمسها ، بسبب الفجوة وعدم التواصل الظاهر في تجربته.» [49]



صورة غير مؤرخة لوالتر كاوفمان. قسم محفوظات جامعة برينستون، قسم الكتب النادرة والمجموعات الخاصة، مكتبة جامعة برينستون.

أُستخدمت الصورة بإذن من مكتبة جامعة برينستون.

لقد ظهرت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان عندما كان «رواج الوجودية الفرنسية» الأميركية في فترة ما بعد الحرب في قمة انتشاره ، كما كانت هنالك حاجة كبيرة لتفسير مُترابط منطقيًا لها.

وفي المجلات الشعبية من مجلة «الوقت والحياة» إلى «فوغ» و «هاربر بازار» ، حملت سلسلة من المقالات رسائل من الخارج ، ومقتطفات مترجمة من الوجوديين ، وصور فوتوغرافية مطبوعة لسارتر ودي بوفوار وكامو ، تبشر بالوجودية كأسلوب فلسفي جديد مُثير للاهتمام. وقد أشارت التغطية إلى فلسفة جديدة ، مناسبة لحالات عدم الإيمان والشكوك في العصر الحديث ، والتي تعاملت مع تساؤل الإنسان عن ظروف وجوده وتشكيكه في ذلك ، ورغباته في اللانهائية في عالم فيه حدود ، والبحث عن المعنى في مواجهة كون غير مبال وعديم التأثر.

وردًا على الاحتلال الألماني لبلادهم خلال الحرب العالمية الثانية ، تم أجبار المُفكرين الفرنسيين على البقاء تحت الأرض في النوادي الليلية والمقاهي البوهيمية وكذلك في الأحياء الفقيرة للمهاجرين. وفي مواجهة الموت المفاجئ ، وضعوا فلسفة تطالب بمحاسبة الحياة البشرية. وعندما قرأ الأميركيون هذه الفلسفة قالوا بأنها مُجرد طريقة تفكير ، أو مجموعة غير صحيحة من الأفكار المُنفصلة عن شؤون الحياة. وبدلًا من ذلك ، كانت طريقة حياة كاملة تغرس التفكير في الفعل ، وتطرح ادعاءات أخلاقية بالتصرف بناءً عليها؛ بل وكان هنالك أشياء عدة تمثلها وتكملها ، مثل موسيقى الجاز والسجائر والملابس الداكنة. وبالنسبة للنُقاد الأميركيين في فترة ما بعد الحرب ، كانت الرسائل الثقافية التي تنطلق من المقاهي المليئة بالدخان في باريس جذابة ، لكنها مشوشة.[50]

قام كاوفمان بتنظيم هذا الفضول حول الوجودية لإظهار دور نيتشه في حسم وتشخيص شروط ظهورها كنمط معين من البحث الحديث ، بالإضافة إلى أنه استخدم نيتشه لربطه بالعودة إلى الأفكار المُهيمنة الأهم في الفِكر الفلسفي الغربي. لكنه فعل ذلك بحذر ، حيث عرّف القُرّاء على مخاوف وأساليب التفكير التي عرّفها أحيانًا فقط على أنها وجودية. وقد وصف ذلك كـ «ضرورة مهمة» لـ (نيتشه) ، لاسيما بعد موت الله ، فإنه عندما تكون التفسيرات الإلهية غير قابلة للدفاع عنها والتفسيرات الطبيعية تفشل في إعطاء التجربة الإنسانية أيَّ كرامة أو معنى ، يجب على الفرد الانفرادي مواجهة عزلته الرائعة في عالم غير مبال وعديم التأثر.[51] فالعدمية ليست خيارًا ، لأنها ببساطة مُجرد تراجع إلى عادات

لقد ظهرت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان عندما كان «رواج الوجودية الفرنسية» الأميركية في فترة ما بعد الحرب في قمة انتشاره، كما كانت هنالك حاجة كبيرة لتفسير مُترابط منطقيًا لها.

وفي المجلات الشعبية من مجلة «الوقت والحياة» إلى «فوغ» و «هاربر بازار»، حملت سلسلة من المقالات رسائل من الخارج، ومقتطفات مترجمة من الوجوديين، وصور فوتوغرافية مطبوعة لسارتر ودي بوفوار وكامو، تبشر بالوجودية كأسلوب فلسفي جديد مُثير للاهتمام. وقد أشارت التغطية إلى فلسفة جديدة، مناسبة لحالات عدم الإيمان والشكوك في العصر الحديث، والتي تعاملت مع تساؤل الإنسان عن ظروف وجوده وتشكيكه في ذلك، ورغباته في اللانهائية في عالم فيه حدود، والبحث عن المعنى في مواجهة كون غير مبال وعديم التأثر.

وردًا على الاحتلال الألماني لبلادهم خلال الحرب العالمية الثانية، تم أجبار المُفكرين الفرنسيين على البقاء تحت الأرض في النوادي الليلية والمقاهي البوهيمية وكذلك في الأحياء الفقيرة للمهاجرين. وفي مواجهة الموت المفاجئ، وضعوا فلسفة تطالب بمحاسبة الحياة البشرية. وعندما قرأ الأميركيون هذه الفلسفة قالوا بأنها مُجرد طريقة تفكير، أو مجموعة غير صحيحة من الأفكار المُنفصلة عن شؤون الحياة. وبدلًا من ذلك، كانت طريقة حياة كاملة تغرس التفكير في الفعل، وتطرح ادعاءات أخلاقية بالتصرف بناءً عليها؛ بل وكان هنالك أشياء عدة تمثلها وتكملها، مثل موسيقى الجاز والسجائر والملابس الداكنة. وبالنسبة للنُقاد الأميركيين في فترة ما بعد الحرب، كانت الرسائل الثقافية التي تنطلق من المقاهي المليئة بالدخان في باريس جذابة، لكنها مشوشة.[50]

قام كاوفمان بتنظيم هذا الفضول حول الوجودية لإظهار دور نيتشه في حسم وتشخيص شروط ظهورها كنمط معين من البحث الحديث، بالإضافة إلى أنه استخدم نيتشه لربطه بالعودة إلى الأفكار المُهيمنة الأهم في الفِكر الفلسفي الغربي. لكنه فعل ذلك بحذر، حيث عرّف القُرّاء على مخاوف وأساليب التفكير التي عرّفها أحيانًا فقط على أنها وجودية. وقد وصف ذلك كـ «ضرورة مهمة» لـ (نيتشه)، لاسيما بعد موت الله، فإنه عندما تكون التفسيرات الإلهية غير قابلة للدفاع عنها والتفسيرات الطبيعية تفشل في إعطاء التجربة الإنسانية أيَّ كرامة أو معنى، يجب على الفرد الانفرادي مواجهة عزلته الرائعة في عالم غير مبال وعديم التأثر.[51] فالعدمية ليست خيارًا، لأنها ببساطة مُجرد تراجع إلى عادات

الفكر البالية والقديمة التي تتميَّز بالاعتقاد بأن العالم له معنى فقط إذا كان له معنى واحد.

وقد عرَّف كاوفمان بشكل أولي، وحتى بحذر، عناصر فِكر نيتشه على أنها وجودية. ومن الجدير بالذكر أنَّ هذه العناصر كانت هي السمات ذاتها للوجودية الأوروبية التي أرادَ نشرها وجلبها لأميركا بعد ست سنوات، عندما صار سفيرًا، لمعالجتها بشكل كامل ضمن كتاب الوجودية من دوستويفسكي إلى سارتر (1956).[52] ولكن في عام 1950، كان كاوفمان لا يزال يرسم سمات الوجودية ودور نيتشه فيها. وكان الارتباط الحيوي بين نيتشه والوجوديين اللاحقين هو رغبتهم المُشتركة في فلسفة أكَّدت الحياة، وبالتالي رفضت العدمية كشكل من أشكال الوجود غير الأصيل، وقال كاوفمان: «ليس فقط استخدام كلمة وجود، ولكن الفِكر الذي هو على المحك، يقترح، أن ما كان يدور في خلد نيتشه، قريب بشكل خاص مما يسمى اليوم بفلسفة الوجود. وتتمثل مشكلة الإنسان الأساسيّة في تحقيق «الوجود» الحقيقي. وهو يفعل ذلك برفضه النظر إلى «وجوده» في كون مُتغير وعابر على أنه لا شيء «أكثر من مُجرد حادث آخر.»[53]

وقد استقبل المراجعون الأميركيون بحماس جهود كاوفمان لتأسيس نيتشه كفيلسوف يستحق البحث والاستماع الجاد.

وفي المجلات العلمية والصحافة الشعبية، وصف النُقاد دراسة كاوفمان بأنها «وحي»، و «واحدة من تلك الأعمال النادرة التي لا يستطيع أيَّ طالب في الفِكر الحديث تجاهلها»، و«واحدة من أفضل عروض فلسفة نيتشه»، مُشيرين إلى أنَّ أحد أعظم إنجازاته هو أنه جعل نيتشه منطقيًا وواضحًا.[54]

وبقدر ما كانت المراجعات الأولية إيجابية، شعر كاوفمان بالشك بأنَّه من المُحتمل سيكون من الصعب إقناع الفلاسفة الأكاديميين بقيمة نيتشه. وفي منتصف القرن، كانت الثغرة التي بدأت بالنمو مُنذ أواخر القرن التاسع عشر بين الفِكر الأنجلو أميركي والفكر القاري الأوروبي واسعة كما كانت دائمًا وفي أيَّ وقت مضى. وقد تزايد شك الفلاسفة الأنجلو-أميركيين في الطبيعة النظريّة الفكرية للميتافيزيقا المُرتبطة بالفلسفة المثالية الألمانية.

وبدءًا من ثلاثينيات القرن العشرين واستمرارًا حتى الخمسينيات من القرن الماضي، وطوال تلك الفترة سيطرت الفلسفة التحليلية، وخاصة الفلسفة الوضعية المنطقية، على معظم أقسام الفلسفة الرئيسية في الولايات المتحدة. وقد توصل الفلاسفة التحليليون إلى رؤية أهداف الفلسفة على أنها شبيهة بأهداف العلوم وأقرب لها، وبالتالي سعوا إلى تضييق نطاق البحث الفلسفي ليطرحوا فقط تلك الأسئلة التي يمكن أن تُنتج نتائج يمكن إثباتُها أو التحقُّق منها.

وبدلًا من فحص ودراسة ما يجعل الحياة ذات أهمية، تساءل الفلاسفة التحليليون: ماذا نعني عندما نُشير إلى شيء ما على أنَّه صحيح؟ وما نوع ادعاءات الحقيقة التي يمكن التحقق منها؟ ومتى يكون الاعتقاد مبررًا؟ وبالتالي ونتيجة لذلك، فقد بدأوا ينظرون إلى اللغة على أنها المجال الأساسي الذي يمكن فيه اختبار الافتراضات والمقترحات بشكل كافٍ لمعرفة قيمتها الحقيقية، وهكذا أصبحت الفلسفة الوضعية المنطقية تركز بشكل حصري تقريبًا على المصطلحات والتعريفات المحددة التي تتألف من ادعاءات الحقيقة الخاصة.

ومن خلال القيام بذلك، طوَّر الوضعيون المنطقيون الحقائق الأساسية على الرغم من أنها كانت إلى حد كبير وسيلة مناسبة للبحث في الحقيقة. ونظرًا لأنهم اعتبروا أن الادعاءات التي يمكن إثبات صحتها هي فقط ذات مغزى، سعى الفلاسفة التحليليون في النهاية إلى نقل البحث الفلسفي بعيدًا عن ارتباطه التقليدي بالأدب والفن واللاهوت.[55]

وفي هذه الأثناء، بينما كانت الفلسفة الأنجلو-أميركية تحاكي العلوم بشكل متزايد، كانت الفلسفة في القارة الأوروبية توسع انتشارها، وتستخدم الخطابات الأدبية والفنية والنفسية لدراسة تجربة الإنسان الحديث. وقد واصل المُفكرون الأوروبيون دراسة النطاق الكامل للتجربة الإنسانية - الهوية الفردية، والقلق الحديث، والتوق إلى السمو - من أجل رسم صورة أكثر اكتمالًا عن الإنسان. ومع ذلك، وبسبب هذا النطاق الإنساني الواسع، فإن أفكار هوسرل وهايدغر وياسبرز وسارتر لم تُعتبر «فلسفية» بما يكفي للدراسة الجادة في معظم أقسام الفلسفة الأميركية.[56] لذا فإن هذه الثغرة بين الثقافتين الفلسفيتين المُتميزتين على جانبي المحيط الأطلسي جعلت من الصعب على أن يتحدث أيَّ فيلسوف بمفرده عن اهتمامات جمهور واسع من القُرّاء. لكن كاوفمان اعتبر أن نيتشه مُجرد مُفكر أدخل الفلسفة الوجودية والتحليلية، أوروبا وأميركا، في حوار مع بعضهما البعض.

ومن جانب آخر، أظهر نيتشه «طابع» الوجودية. ووفقًا لكاوفمان، فقد مزج الفلسفة وعلم النفس، ودرس عواقب موت الإله على الإنسان الحديث، واستمد المُخيلة من مصادر أدبية في نقده الثقافي.

ومن ناحية أخرى، أظهر نيتشه أيضًا «سلسلة إيجابية»: فقد أظهر رفضه للميتافيزيقا، وميوله للمذهب التجريبي، واهتمامه باستخدامات اللغة التي تربطه بالفلاسفة التحليليين.[57] وبجمع الناحيتين معًا في نيتشه، أظهر كاوفمان أيضًا تناغمهما غير المتوقع. على الرغم من التناقضات بينهما، سعى كلاهما إلى إزالة الأوهام التي تتنكر في صورة الحقيقة والتشكيك في الضرورات

الزائفة، ورغبَ كلاهما في «إسقاط الفلسفة إلى الأرض.»[58]

كما أعرب كاوفمان لاحقًا عن حماسه لإمكانيات نيتشه لإنقاذ فلسفة منتصف القرن في مقدمته لكِتاب «نيتشه المُتنقل» (1954)، حين قال «نيتشه هو أفضل جسر بين الفلسفة الوضعية والوجودية. وبين «الفلسفة الألمانية والرومانسية و» التحليل» الأنجلو- أميركي... قد أوضح كاوفمان بأن نيتشه يمكن أن يُساعد في إعادة تأسيس «بعض الروابط بين ما هما الآن فرعين مختلفين ومتباعدين تمامًا من الفِكر الحديث.»

ولم يغفل عن السخرية بأن «نيتشه، الشخص الذِي تمت إدانته بغباء ذات مرة باعتباره العقل الذِي تسبَّب في الحرب العالمية الأولى، قد يصبح مُساعدًا وعونًا كبيرًا للتفاهم الدولي.»[59] ونظرًا لسمعة نيتشه المشوشة، سواء في الوسط أو بين جمهور القراءة الأوسع، كان كاوفمان على الأرجح قلقًا من أنَّ نيتشه كسفير فكري لم يكن من الأشخاص الذين تم إعدادهم لقُراءه.

ومع ذلك، في تقديره، كان هذا هو نيتشه «الحقيقي»، الشخص الذي تم تفسيره لسنوات بصورة لا تشبهه وتم حجبه بستارة التفسيرات والمعلومات الخطأ ك: نيتشه بصفته داروينيًا، ونيتشه رومانسيًا، ونيتشه شاعرًا. ومن خلال إعادة نيتشه أولًا إلى سياق التقليد الفلسفي الغربي.. ثم توضيح الطرق التي عبَّر بها أسلوبه عن جوهر تجربته الفلسفية، أظهر كاوفمان بفعالية أن النقاط يمكن أن ترتبط: فلم تكن أفكار نيتشه انجرافًا عن الخطوط الرئيسية للفلسفة الغربية. فقد كان نيتشه منطقيًا.

- نيتشه والنازيون

لم يكتف كاوفمان ببساطة بتأسيس وحدة فِكر نيتشه، بل سعى إلى تفكيك أسطورة نيتشه كداعية حرب. فقبل الحرب العالمية الأولى، فسّرَ القُرّاء على جانبي المحيط الأطلسي لغة نيتشه العسكرية وانتقاده «لأخلاق العبيد» المسيحيين على أنها تقديس للنزعة العسكرية. كما أن ادعاءاته بموت الله، وأيضًا عدم وجود أيَّ حكم إلهي يتجاوز الحدود التاريخية للقيم العالمية، قد أكَّدت وجهة نظرهم القائلة بأنَّه بالنسبة له قد يكون هذا الأمر صحيحًا.

وقد اندفع كاوفمان في تحدي التفسير المتشدّد لـ «إرادة القوّة» لنيتشه من خلال إظهار أن معناه لا يكمن ولا يتم تمثيله والتعبير عنه من خلال سحق الآخرين، ولكن من خلال «التغلب على الذات». ومع ذلك، نظرًا لأن تصوّر نيتشه للقوّة بدا وكأنه تقديسًا للقسوة الجامحة ضد الآخرين، فإن حياته المهنية النابضة بالحياة بعد وفاته وسمعته كفيلسوف شجع على خوض الحرب زادت من

المخاطر. إن سمعة نيتشه بالكاد كان لديها وقت للتعافي من ارتباطها بالسبب الأول للحرب العالمية الأولى عندما وقعت كارثة تاريخية عالمية أخرى. وقد توضح القلق بشأن (السوبرمان) العنصري المعادي للديمقراطية خلال الثلاثينيات عندما شهد الأميركيون صعود النازية والفاشية في أوروبا. وفي السنوات التي سبقت الحرب، بدأ النُّقاد الأميركيون في كلٍّ من الصحافة العلمية والشعبية في تفسير تركيز النازية على العرق الآري (1) كتعبير عن «الوحش الأشقر» و «الأخلاق السائدة» لنيتشه، والتي لم تعترف بأيٍّ قانون فوق إرادة القوّة.

في حين إن النازيين قد أدرجوا عددًا من المُفكرين والفنانين من مجموعة الشخصيات الفكرية والثقافية الألمانية الشاهقة كأسلافهم، بما في ذلك لوثر، وفيخته، هردر، وغوته، وفاغنر، كان نيتشه هو الذِي اعتقدوا بأنَّه صانع سياستهم، العرقية والاجتماعية والتي تخص نظرتهم إلى العالم.

ومع ازدياد الكراهية والمشاحنات، كتبت الصحف الأميركية عن مشهد «نيتشه» في السياسة الألمانية. ومن دون استثناء، كانت الرسائل مُقلقة. وعلى مدار الثلاثينيات، واجه القُرّاء الأميركيون مقالات ترسم روابط بين «نيتشه والأزمة»، معلنة أنَّ «نيتشه ألقى بنبي النازيين في الحرب على المسيح»، ومحذرة من أنَّ التطورات في أوروبا تثبت أنَّ النيتشوية هي العدو الأكثر «جدية» لـ «المسيحية الحديثة».[60]

«**تزوجت من نازي!**» ذكرت امرأة أميركية، التي كان زواجها السعيد في يوم من الأيام من ألماني قد دُمر بعد ذلك بسبب كراهية زوجها النيتشوية لكل ما هو مسيحي وديمقراطي. ففي حين كانت «عادات الكافرين بالأديان السماوية تُحيي حفلات الزفاف النازية» تم وضع مقاطع من كتاب «هكذا تكلم زرادشت» كجزء من مراسم الزفاف النازية الجديدة للكافرين بالأديان السماوية.[61] وفي عام 1943، علم قُرّاء نيويورك تايمز أنَّ هتلر قد أرسل لموسوليني طبعة خاصة من الأعمال الكاملة لنيتشه بمناسبة عيد ميلاده الستين. فعلى الرغم من أن بعض الأحاديث الشعبية عن النازية النيتشوية تساءلت عما إذ كان النازيون قد فهموا نيتشه بشكل صحيح، إلا إن الصحافة لاحظت كيف أن رفضه للقيم البرجوازية والديمقراطية والتسامح المسيحي جعل استخدامهم له أمرًا سهلًا.

هل يمكن لأي شخص أن يناقش أمر مدى سلاسة وانسياب خطابات نيتشه، مثل حديثه عن «الديمقراطية وبأنها الطريقة التاريخية الأنسب لانحلال

---

(١) العرق الآري: فكرة تاريخية أثّرت كثيرا في الحضارة الغربية خاصة في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والفكرة مفادها أن متحدثي اللغات الهندية الأوروبية الأصليين يمثلون وخلفاؤهم حتى اليوم الحاضر جنسًا سائدًا أو جنسًا فرعيًا سائدًا من الجنس القوقازي.

الدولة»، وثناءه على «الوحش الأشقر الرائع، الهائج والمُندفع بشغف راغبًا بالنصر والغنيمة»، المتدفق من الألسنة النازية ومن خلال مكبرات الصوت في المؤتمرات الاشتراكية الوطنية ومسيرات الحزب النازي؟[62]

ومع أنَّ كاوفمان كان سيوقف عمله وتفسيراته ببساطة وينشر صورة نيتشه غير المُكتملة عنده في الصحافة الشعبية، إلا إن الدراسة الموثوقة لعام 1941 لحياة الفيلسوف وفكره من قِبل مؤرخ هارفارد الفكري (ورئيس الجمعية التاريخية الأميركية لاحقًا) كرين برينتون هو الذِي طلب منه أن يكمل عمله على أتم وجه.

وطوال الأربعينيات من القرن الماضي، ظهر كِتاب برينتون، الذِي جادل فيه بأن فلسفة نيتشه كانت مصدر إلهام للنازية، كتفسير موثوق لنيتشه. وهكذا، من أجل الطعن في الادعاء القائل بأن نيتشه كان رائدًا للنازيين، كان على كاوفمان مواجهة برينتون. ومزجًا بين السيرة الذاتية وتاريخ الاستقبال، ركَّزت صورة نيتشه التي صاغها وفسّرها برينتون على الاستخدامات المتنافسة في القرن العشرين لفلسفة نيتشه. وقد قام بعمل دراسة استقصائية كاملة عن نيتشه وميَّز بين طائفتين مُتعارضتين: النيتشويين «المسالمين» و «القساة». واعترف بأن هذا «الثنائي الصريح»، هذا «الاستقطاب المفاهيمي الأنيق»، كان طريقة مُبسطة جدًا للتمييز بين الميول في الفكر المستوحى من مثل هذا المُفكر المُعقد.

لكن برينتون لم يقدم أيَّ اعتذار عن ازدواجيته. فقد كان يعتقد أنها تلخص بدقة وجهتين متعارضتين لفلسفة نيتشه. أوضح أن النيتشويين «المسالمين» كانوا يؤمنون أنَّه على الرغم من كل خطاباته القاسية، كان نيتشه أخلاقيًا سليمًا أرادَ ببساطة إخضاع المجتمعات الغربية في القرن التاسع عشر لمعايير أعلى من الجمال والحقيقة والخير. وبإحساس كبير من الاندهاش للنيتشويين «المسالمين» وجهودهم التي بذلوها من أجل تحويل نيتشه إلى «رجل حسن النية»، استنتج برينتون إلى أنهم قاموا بتنظيف سمعة نيتشه السيئة والتفسيرات السيئة عنه بما لا يمكن إدراكه.

وعلى النقيض من ذلك، فإن النيتشويين «القساة» ساروا بشكل أكثر سهولة، حيث وجدوا أن كلّ أنواع الأدلة في كتابات نيتشه تشير على أنه لا يملك شيئًا سوى ازدراء الآخرين. فقد كان نيتشه الشخص «المُتمرد الديونيسي، الكافر الوقح بالأديان السماوية، المُقاتل المُبتهج» الذي دعا بلا اعتذار للقسوة ضد «القطيع الحائر».

ووفقا لبرينتون، فإن النيتشوين «القساة» قد فهموه بشكل صحيح. لذا، أشارَ برينتون إلى أنَّ نيتشه كان يعبد القوّة الجامحة؛ والنازيون يعبدون الطغيان والعنف. وهكذا، كان النازيون النيتشويون قساةً. لذلك، ما يدور في ذهن

الجميع ، وما تساءل عنه برينتون هو: «**هل لو أن نيتشه كان على قيد الحياة الآن سيكون نازيًا جيدًا؟**»[63]

اكتشف كاوفمان أنه نظرًا لأن صورة نيتشه كرائد للنازيين كانت مُسيطرة جدًا ، فقد ترك برينتون نفسه بعيدًا عن محاولة جعل حججه مُقنعة. وقد أدرك كاوفمان ، على سبيل المثال ، استخدام برينتون الضعيف والركيك لنيتشه وجعله ممن «يمجدون الحرب» لإثبات قضيته.[64] وقد اعترف بأن نيتشه أدلى بالعديد من التصريحات المُتناقضة وبالتالي المربكة حول مصدر القوّة البشرية والتعبير عنها. وعلى الرغم من ملاحظة نيتشه «سوف نكسر السيف».. ونتجرد من السلاح وبرغم هذا سنبقى الجيش الأفضل تسليحًا ، رغبةً وحبًا ودافعًا لرفع الإحساس ، هذه هي وسيلة السلام الحقيقي. وقد نصح «زرادشت» بأنه» يجب أن تحب السلام كوسيلة لحروب جديد ، والسلام القصير أكثر من الطويل» وأشارَ للكثيرين بأن «نيتشه كان فاشيًا».[65] ووفقًا لكاوفمان ، فإن التوترات في مزاعم نيتشه المُتنافسة حول الحرب كانت أكثر وضوحًا من كونها حقيقية.

وكان برينتون ، مثل كلّ المفسرين الذين قرأوا لنيتشه واعتبروه فيلسوف الحرب ، يأخذ ملاحظاته باستمرار خارج سياقها. فقد أكَّد كاوفمان أن إعادتهم إلى سياق «نبذه للمسيح» كشف أنَّ نيتشه «صنف الحرب على أنها إيثار الضعفاء الذين يجدون فيها مهربًا من مهمتهم الصعبة المُتمثلة في الكمال الذاتي.»[66] ووفقًا لنيتشه الذي صاغ كاوفمان صورته ، فإن الحرب ليست تعبيرًا عن القوّة الحقيقية ، بل هي اعتراف بغيابها. وقد سعى كاوفمان بلا شك إلى إنشاء صورة لنيتشه تقف في تناقض شديد مع هذه الصورة «الحمراء الدموية» لنيتشه النازي.

وعندما نفكر في المناخ الفكري المعادي في الولايات المتحدة لكل الأشياء الألمانية بشكل عام والوضع المهدّد لسمعة نيتشه على وجه الخصوص ، فليس من الصعب أن نفهم تصميم كاوفمان على تمييز نيتشه عن النازيين. لكن جهوده في هذا الصدد كانت جزءًا من هدف أوسع بكثير: وهو فصل نيتشه عن قضية تأثيره الفكري والسياسي تمامًا.

وفي عام 1950 ، لم يكن نيتشه مشهورًا فحسب ، أو بالأحرى سيئ السمعة ، لتأثيره على النازية ، بل اشتهر أيضًا ببصمته على مجموعة واسعة من الحركات الفكرية والثقافية والسياسية في أوروبا. فقد بيّن كاوفمان بأنه من العبث تفسير نيتشه من خلال تأثيره على الفكر الحديث ، لأنه ، على الأقل في ألمانيا ، «نادرًا ما لم يتأثر أيَّ ألماني مُتعلم بعد عام 1900 بطريقة ما من بنيتشه وأفكاره.» وكما أوضح ، نظرًا للاستخدامات المشكوك فيها التي طُرحت من أجلها فلسفة نيتشه ، لا يمكن إنكار أنَّ «فِكر نيتشه قد تم حجبه بدلًا من أن يتم الكشف

عنه من خلال التأثير الذي أحرزه.»[67] إضافةً إلى ذلك ، جادل بأنَّ الادعاءات السببية في التاريخ الفكري إشكالية ، ليس لأن مثل هذه الادعاءات ، على الأقل ، تميل إلى أن تكون مؤكدة وليس واضحة: فـ «السببية التاريخية مُعقدة للغاية ولا يمكن التعامل معها بشكل مناسب وكافٍ من خلال مُجرد تأكيد التأثير.» وبالنسبة لكاوفمان ، كانت مسيرة نيتشه بعد وفاته مثالًا على ذلك ، وقد قال كاوفمان: يمكن أن يكون للمُفكرين والنصوص تأثير قوي فقط لأنه قد تم إساءة فهمهم بشكل كبير.[68]



زيارة أدولف هتلر لأرشيف نيتشه، فايمار، ألمانيا، 1934.
كما أعيد طباعة الصورة بواسطة كرين برينتون، نيتشه (1941).

وقد أصرَّ كاوفمان على أنَّه من المُثير للسخرية دراسة نيتشه عن طريق تأثيره الذي فسّره المراجعون الأوائل لكتاباته. وقد كان البعض منهم ، يشعرون بخيبة الأمل من أنفسهم بسبب تعامله المُتقن والمحترف مع أفكار نيتشه على عكسهم ، بل وكانوا أيضًا على استعداد للاعتراف بأنهم جزء من المشكلة.

وقد اعترف والتر سيرف أنه اتخذ على نحو مُستهتر وعديم الشعور بالمسؤولية القيمة الظاهرية لـ «الأفكار المقبولة عمومًا حول نيتشه دون أن يكلف نفسه عناء نزع قشر القمح (أيَّ أن يدقق صحة الكلام) ، مما ساعد على نشر الشائعات حول أعمال نيتشه.[69]» وإن اعتراف كرين برينتون في تقييمه لكِتاب كاوفمان لمجلة «ساترداي ريفيو للأدب» عام 1951 هو أكثر إثارة للدهشة. فقد بدأ بالسخرية والانتقاد بحده من المطالعات الأميركية الخاطئة لأفكار نيتشه ، واعترف بأنَّه لم يكن أفضل: «أنا نفسي.. كتبت موجزًا (كان 266 صفحة)،

واعترفُ بأني قد قمت بتحليل سيء إلى حد ما لنيتشه حيث وجدت فيه وفي بعض من أفكاره تطابق مع أفكار النازيين، وقد كان نيتشه نفسه مُفكرًا مُثيرًا للشفقة إلى حد ما».

وطوال دراسته، عارض كاوفمان باستمرار تفسيرات برينتون، وبرينتون بدوره، استخدم مراجعة كتابه كمنصة للتخفيف من ادعاءاته أو تأهيلها منذ عقد مضى. وأشادَ «بالتفسيرات الدسمة لكِتاب كاوفمان»، مُشيرًا إلى الدقة التي استخدمها كاوفمان في تجميع أفكار نيتشه مع «تجنب الميل إلى إعادة تجميع نيتشه بشكل مُنظم للغاية.»

ومن خلال الإقرار بأنَّ كاوفمان قدم «أفضل حالة» لتفسير تنقيحي لمزاعم نيتشه الحربية، بدا برينتون على استعداد للتشكيك في نسخته الخاصة للفيلسوف باعتباره نازيًا بدائيًا مجنونًا ومنحلًا. وأشارَ باستحسان قائلًا: «**إنَّ دراسة كاوفمان كانت واحدة من أفضل الكتب التي رأيتها عن نيتشه.**»[70]

وبشكل عام، فإن جهود كاوفمان النشطة لتحرير فلسفة نيتشه من تأثيرها على المُفكرين والحركات اللاحقة تُجسّد ما يمكن اعتباره رؤيته الأوسع لتاريخ المثقفين والباحثين والأفكار. وما نراه في هدفه للتنقيب عن نيتشه بدون وسيط هو الشعور بأن قيمة أيَّ مُفكر عظيم لا يمكن ولا ينبغي قياسها بتأثيره. فالتأثير هو ببساطة ما يحدث عندما يتم إطلاق الأفكار المُهمة. ولتفسير الأعمال الباطنية العميقة للتأثير - الطريقة التي يؤثر بها شخص ما على الآخر، والطريقة التي ترتد بها الفكرة عن الأفكار الأخرى، والطريقة التي تُمهد بها الفلسفة طريقها عبر التاريخ البشري - تتطلب أولًا وقبل كل شيء الاقتناع بأنه يمكن للمرء التمييز بين السبَّب والنتيجة. فوفقًا لنيتشه، كان الإيمان بالسببية مُجرد مخلفات ميتافيزيقية لاعتقاد بالٍ بالموضوعية.

إن رغبة كاوفمان في تمييز نيتشه «الحقيقي» عما اعتبره مسارًا للاعتمادات المشكوك فيها لأفكاره تُعبّر تمامًا عن وجهة نظر نيتشوية ومفادها أنه في عالم بلا أسس، بدون إله، بدون هدف، بدون حقيقة عبر التاريخ - بعبارة أخرى، بدون نوع من التأكيد العالمي للمعنى البشري - لا يكون التأثير مقياسًا للقيمة[71] وفي تعامله مع فلسفة نيتشه، لم تحتاج الأفكار العظيمة إلى تبرير خارجي، تمامًا كما لم يحتاج (الإنسان الخارق) العظيم إلى تأكيد من الآخرين لكي يرى بأنَّ وجوده له قيمة. فالمُفكرون العظماء والأفكار العظيمة هي من تُبرر نفسها.

- **التجريبية النيتشوية والجيمسية البراغماتية**

على الرغم من أنَّ كاوفمان كتب كتابه عن نيتشه في المقام الأول لجمهور أميركي يتحدث الإنجليزية، إلا إنه انخرط بشكل انتقائي للغاية مع المُفكرين ومع التقاليد في الحياة الفكرية لبلده الذي اتخذه وطنًا له. وقد كان هناك إغفالات كبيرة تدفقت من السياق الفكري الأميركي، لا سيما فشله في إلقاء الضوء على التأثير العميق لرالف والدو إيمرسون على نيتشه مُنذ أن كان مراهقًا. وقد ناقش كاوفمان لاحقًا اهتمام نيتشه بإيمرسون في مقدمته عام 1974 لكِتاب «العلم المرح»، وعلى الرغم من أنَّه قام بكشف بعض التفاصيل لمشاركة نيتشه مع أفكار إيمرسون، إلا إنه غاب عن فكرة أن الفلسفتين تشتركان في الكثير من دون تفسير[72] ومع ذلك، فقد قدم إشارات سريعة إلى شخصيات مُهمة أخرى في الفِكر الأميركي، بما في ذلك خورخي سانتايانا، وويليام سالتر، وجوزيه رويس، وآرثر لوفجوي، وأشارَ إلى أنَّ نسب السياسات العنصرية للنازيين يمكن إرجاعها إلى نظريات ماديسون غرانت ولوثروب ستودارد العنصرية الراديكالية.

ومع ذلك، فإن انخراط كاوفمان مع البراغماتيين الأميركيين، ولا سيما ويليام جيمس، يُظهر إلمامه بالخطابات ذات الصلة واهتمامه بالنظر في علاقتهم بفكر نيتشه. وعلى الرغم من أنه لم يعتمد كثيرًا على جيمس إلا من حين لآخر، إلا إن مقارنته بين «التجريبية» النيتشوية والبراغماتية الجيمسية أمر بالغ الأهمية، لأنها مكَّنته من إعادة تقديم القُرّاء لتحديات نيتشه الفلسفية للتأسيسية بعبارات يمكن التعرف عليها لمن هم على دراية بجهود مُماثلة في الفِكر الأميركي.

وقد استكشف كاوفمان أوجه التشابه بينهما مع التأكيد على الاختلافات بينهما. ومن خلال القيام بذلك، شارك فيما كان في ذلك الوقت، وسيظل، ممارسة طويلة الأمد في تفسير نيتشه الأميركي. فبمقارنة نيتشه بجيمس وديوي، دعا نصه إلى طرح السؤال: **لماذا يتم اللجوء إلى نيتشه الألماني بينما، في جيمس وديوي لدى الأميركيين بالفعل براغماتيون أميركيون؟** وقد كان برينتون هو الذي أتاح لكاوفمان الفرصة للربط بين نيتشه وجيمس. ولاحظ كاوفمان بعدل أنَّ برينتون استمد ثنائية «المسالم» ضد «القاسي» من تصنيف ويليام جيمس «صاحب العقل الحنون» ضد «صاحب العقل الحازم» لأنماط التفكير في البراغماتية (1907). لكن كاوفمان رفض بسهولة تصنيف برينتون لمُفسري نيتشه «المسالين» و «القساة»، بحجة أنَّه فشل في فِهم دقة فلسفة نيتشه، أو حتى

في تفسير تصنيف تنوع تفسير «النيتشوية». فإنه أولًا ، أصرَّ على أنَّ مصطلح «النيتشوية» لا معنى له. فإن نيتشه قد سخر واحتقر مرارًا وتكرارًا أيَّ شخص يتبع سيدًا آخر. كما قال هو نفسه: «**يدفع المرء للمعلم مبلغًا سيئًا إذا ظل دائمًا تلميذًا فقط.**» وقد رفضت فلسفة نيتشه فكرة التلمذة الفكرية ذاتها ، وهذا ما قاله كاوفمان: «النيتشوي»... سواء أكان «مسالمًا» أو «قاسيًا» ، فهو إلى حد ما تناقض في المصطلحات: فلكي تكون «نيتشويًا» يجب ألا تكون «نيتشويًا.»[73]

ووفقًا لكاوفمان ، فإن الإخلاص لأفكار نيتشه يتطلب فهمه بالطريقة التي كان هو سيفهم نفسه فيها. وبينما اعترض كاوفمان على تصنيف جيمس للشخصيات الفلسفية ، قد أدرك أوجه التشابه بين قناعة نيتشه وجيمس المشتركة بأن مزاج الفيلسوف (أو حالته النفسية) تتحكم بآرائه الفلسفية وتُأثر عليها . فقد أكَّد نيتشه أنَّ كلّ فلسفة هي سيرة ذاتية ، بينما أوضح جيمس بالمثل بأنَّ «الفلسفة هي تعبير عن شخصية الإنسان الجوهرية.»[74] وقد سلَّط كاوفمان مرة أخرى الضوء على التمييز فيما أشارَ إليه جيمس بـ «نوعين من التكوين العقلي»[75] – أي نوعين من الشخصية التي تلون نظرة الفيلسوف: «القاسية» و «الرقيقة». ومع ذلك ، ظل متشككًا: لماذا نوعان فقط؟ وفي حين أصرَّ نيتشه على أنَّ الفيلسوف يجب ألا يتوقف أبدًا عن البحث عن ميوله الذاتية ، أكَّدا جيمس وكاوفمان ، قائلان: «ببساطة.. حثنا على قبول توجهاته». ووفقًا لكاوفمان ، «قد يتعجب الناقد كيف تم التخلّي عن «التعددية» فجأة.. ومن الادعاء القائل بأن هناك فلسفتين فقط للاختيار من بينها: فلسفة جيمس» (القاسية) وفلسفة رويس (الرقيقة).». وبالنسبة لكاوفمان ، لم تكن ثنائية جيمس كافية لفهم تنوع الشخصية البشرية في عالم تعددي.[76]

وقد أكّد كاوفمان أنَّ نيتشه جادل باستمرار ضد الفهم المزدوج للعقل والعاطفة والعقلانية والتجريبية ، وأنَّ هذا كان نقدًا شاركه مع البراغماتيين. فقد أظهر نيتشه كلًا من الأبعاد العاطفية للفكر ، وكذلك الأبعاد العقلانية للشعور ، ودرسَ كيف أنَّ الفكر والعاطفة لا يتعارضان ، بل كيف تصبح العقلانية ، من خلال التكييف ، مسألة غريزية: فإن الإنسان العقلاني حقًا يُخضع جميع الآراء للنظرة العقلانية ، لأن هذه الأمر قد أصبحت طبيعته الثانية.»

وأظهر كاوفمان بأنَّ دراسة نيتشه لكيفية أن أنماط التفكير والشعور هي نتاج التكييف ، وعلى العكس من ذلك ، كيف أنَّ طرق رؤية العالم تصبح شيء غريزي ، قد تقاربت مع البراغماتيين. لكنه أكَّد أيضًا على أولوية «النيتشوية» ، فأفكار نيتشه هي ما «أصبح يُعرف فيما بعد باسم نظرية جيمس لانج» (1) و

---

(١) نظرية جيمس لانج: هي أقدم نظريات علم النفس لتفسير وفهم الانفعال. ظهرت أواخر القرن التاسع عشر ، حين توصل إليها العالم الأميركي ويليام جيمس والعالم الدنماركي كارل لانج كلٌ بمفرده.

«التوقع المذهل للطبيعة البشرية وسلوكها لجون ديوي».[77](1)

وبالمثل، وجد كاوفمان أوجه تشابه بين تجريبية نيتشه والبراغماتية من خلال القول بأن كلتيهما تشتركان في افتراضات معرفية مُتشابهة.[78] وقد أعادَ تتبع إرثهم المُشترك في داروين. ففي حين أنَّ الفِكر كان يُنظر إليه على أنَّه شيء «خالد».. الآن، بعد داروين، كان على الفلاسفة على جانبي المحيط الأطلسي «أن يقيسوه من منظور التطور». فوفقًا لذلك، أدرك نيتشه والبراغماتيون أنَّ الفكر «نشأ في الوقت المناسب» بإعتباره «أداة» في النضال من أجل البقاء. وكلاهما بالمثل استمد من إصرار (كانط) على أنَّ العقل يمكنه استيعاب الظواهر، ولكن ليس الحقيقة المُطلقة.

ومن خلال دمج داروين وكانط، ظهرتا كلتا الفلسفتين لتوضحا أنَّ «حقائق» المرء ليست وصفًا دقيقًا للعالم، ولكن ببساطة تُعتبر «تصريحات» تُفيد البشرية «وبالتالي تجعلنا نناضل من أجل البقاء وتفيدنا من هذه الناحية».

ويمكننا أن نستخدم، هنا، بسهولة، وصفه لتجريبية نيتشه في وصف البراغماتية. وتتضمن التجربة اختبار إجابة من خلال محاولة العيش وفقًا لها... ومع ذلك فأن قرار العيش وفقًا للإجابات هو ليس فكرة خطرت بعد فوات الأوان. فدومًا ما يتم اختبار المشكلة نفسها بعمق، ولا يتم النظر إلا في المشكلات التي تم اختبارها بعمق. وفقط المشاكل التي تطرح نفسها بقوّة لدرجة أنها تُهدّد نمط حياة المُفكر الحالي تؤدي إلى استفسارات فلسفية.

وقد أكَّد كلّ من جيمس ونيتشه على أنَّ سؤال الفيلسوف يكون ذو قيمة فقط بقدر ما يكون لإجاباته عواقب ملموسة على الحياة.[79] وفي محاولة لتحليل كيف نجح نيتشه في التوفيق بين التجارب المؤلمة التي يمكن أن تنتجها مثل هذه الحياة التجريبية، لجأ كاوفمان مرة أخرى إلى جيمس. وقد قال إنَّه في طرح البحث الفلسفي كتجربة، سعى كلّ من جيمس ونيتشه للحصول على إجابات من شأنها أن تُمكن الفرد من الدخول في علاقة أصيلة مع الكون. ومن وجهة نظر كاوفمان، كان كلاهما ينظر إلى الفرح والألم على أنهما مُتشابكان بالضرورة. وقد اقتبس بالتفصيل التام مقطعًا من «معضلة الحتمية» للتعبير عن توق جيمس للهروب من اليوتوبيا (2) المخدرة للخيال الأخلاقي للإنسان الحديث. وفي ذلك، لاحظ جيمس «مفارقة غريبة» تتمثل في توق الإنسان المعاصر للسعادة غير المثقلة بالألم، وهذا ما كتبه جيمس:

---

(١) جون ديوي: هو مربٍ وفيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم من زعماء الفلسفة البراغماتية.

(٢) يوتوبيا: هي ضرب من التأليف أو الفلسفات التي يتخيل فيها الكاتب الحياة في مجتمع مثالي لا وجود له، مجتمع يزخر بأسباب الراحة والسعادة لكل بني البشر.

"لا بد أنَّ الجميع تساءلوا في وقت ما عن التناقض الغريب الموجود في طبيعتنا الأخلاقية، وبأنَّه على الرغم من أنَّ السعي وراء الخير الخارجي هو بمثابة استنشاق الهواء أو الشهيق، فإن تحقيق الخير الخارجي يبدو وكأنه اختناق وموت. أخبروني لماذا توقظ بداخلنا صورة الجنة أو اليوتوبيا (المدينة الفاضلة)، في السماء أو على الأرض، مثل هذه التوق إلى الهرب؟ فبالنسبة لطبيعتنا غير الواضحة التي ولدت من أجل الصراع، الجَلاء والقَتَمة (الوضوح والعتمة)، الصراع المتُغير من شعاع الشمس في الظلام، فإن صور الضوء على الضوء هذه خالية من التعابير، ولا يمكن الاستمتاع بها أو فهمها.

وإذ كان كل هذا هو ثِمار الانتصار كُلّه.. فمن الأفضل لنا أن نخسر بدلًا من أن نفوز بالمعركة، أو في جميع الأحوال، من الأفضل أن تسدل الستار قبل آخر فصل من المسرحية، بحيث يمكن إنقاذ العمل الذي بدأ بشكل مهم للغاية من الانهيار المُنفرد.[80]

ووفقًا لكاوفمان، فإن «المخلوقات المبتذلة» لجيمس التي خنقها الرداء اللطيف لشوقها إلى وسائل الراحة السهلة تذكرنا بـ «آخر اتباع» نيتشه. ومُقتبسًا من «هكذا تكلم زرادشت»، حيث قال: «قطيع واحد: كلّ واحد يريد الشيء نفسه، كلهم متشابهون، ومن يشعر بالاختلاف يذهب طوعًا إلى اللجوء.»[81] وهكذا استخدم كاوفمان «جيمس» لتوضيح وجهة نظر نيتشه: إن الدخول في علاقة أصيلة مع الكون لا تعني الوصول إلى حالة تامة من المتعة بدون معاناة. فبالنسبة لصورة نيتشه التي صاغها كاوفمان، فإن اللذة والألم هما بالتساوي جزء من الجَلاء والقَتَمة (الوضوح والعتمة) للحياة. كلاهما عنصران حاسمان لقوّة التحكم في الذات.

وفي حين سلَّط كاوفمان الضوء على أوجه التشابه الكبيرة بين نيتشه وجيمس، فقد جادل بأن تجريبية نيتشه كانت وسيلة أفضل من براغماتية جيمس لتحقيق الجلاء والقتمة النابض بالحياة الذي سعى إليه كِلا المُفكرين بشدّة. ووصف براغماتية جيمس بأنها شكل من أشكال النفعية التي تعتبر أنَّ الاعتقاد يكون صحيح إذ كان مُفيدًا للشخص الذي يؤمن بهذا الاعتقاد.

وفي قراءته لكِتاب «إرادة الاعتقاد» لجيمس، استنتج بأنه تكون الفكرة صحيحة إذا ساعدتنا في شق طريقنا في العالم.[82] وقد أكَّد كاوفمان أنَّ نيتشه كان سيرفض (ما حدده كاوفمان مرة أخرى على أنّه) الأولوية الدقيقة والجوهرية الأساسية الكامنة في تفكير جيمس. ويتطلب ضبط المعتقدات من حيث فائدتها أنَّه مُنذ البداية، لدينا افتراض لما هو مفيد. إذ تم اعتبار

أنَّ المعتقدات صحيحة فقط إذ كانت تلبي احتياجاتنا ، فمن أين تنشأ هذه الاحتياجات في المقام الأول؟ فبالنسبة لنيتشه ، يمكن أن تكون الحقيقة غير مُبالية ومهتمة باحتياجاتنا؛ لقد بيّن مرارًا وتكرارًا أنه لا ينبغي أن نفترض أنَّ العالم قد خُلق لنا. ولهذا السبب ، أوضح كاوفمان ، وقال بأن نيتشه كان سيرفض بشدّة الافتراض «أنَّ ما هو مُفيد... يجب أن يكون صحيحًا». فبالنسبة لنيتشه ، حتى الاعتقاد الضروري للحياة قد يكون خاطئًا وزائفًا ، وكتب كاوفمان مقتبسًا من نيتشه: «**فقط لأن المرء لا يستطيع تحمل فكرة أنَّ الله غير موجود لا يمنح الله الحق في الوجود.**»[83] وبالمثل ، أكَّد كاوفمان أنَّ نيتشه يختلف عن البراغماتيين ، لأنَّه على الرغم من أنَّه كان يعتقد أيضًا أن «العقل أداة ، إلا إنه قال إنّ افتراضاته الخاطئة يجب أن تُوصف بصراحة على إنها خيال.»

ففي الواقع بالنسبة لنيتشه ، «المظهر ، الخطأ ، الخداع ، الوهم ، الإغواء ، خداع الذات» وكلّ أشكال مساعدة الحياة؛ والحياة «أظهرت نفسها دائمًا على أنها تعدّد لانعدام الضمير.»[84] وفي هذا الصدد ، اعتبر كاوفمان نيتشه تعدديًا أكثر صدقًا من جيمس ، لأنه وسّع مجال التجربة. وفي تقدير كاوفمان ، كان السبب الأكثر أهمية لرفض نيتشه للنفعية هو تأكيده الأساسيّ على أنّ «إرادة القوّة» ، وليس «إرادة الحياة» ، كانت المُحرك الرئيسي للتجربة الإنسانية. وهكذا ، ناقش كاوفمان بأن نيتشه كان سيرفض براغماتية جيمس على نفس الأسس التي رفض بها الداروينية.

فبالنسبة لنيتشه ، لم تكن الراحة في الدنيا ، ولا البقاء المطلق ، نهاية اللعبة. كِلا الصيغتين اللتين كانت مهمتهما هي التكيف مع البيئة ، سواء بشكل سلبي ، بالحس الدارويني ، أو بشكل نشط ، بالحس الجيمسي ، كانتا مُعيبتين بنفس القدر ، لأن كلًا منهما كان يتطلب أن يظل الإنسان مُتضرعًا لأهواء ورغبات الكون الديناميكي غير المبالي بوجوده.

وقد أكَّد نيتشه أنَّ خلق المعنى لا ينبغي أبدًا أن يكون مشروعًا تعاونيًا. ففي عالم لا يوجد فيه أيَّ تأكيد عالمي للقيم الإنسانية ، يجب أن يصبح (الإنسان الأعلى) وحده المشرع للقيم الخاصة به. فوفقًا لصورة نيتشه التي صاغها كاوفمان ، فالمرض والصحة والألم والفرح والحقيقة والخيال هي المواد الخام التي يستخدمها الإنسان الأعلى في سعيه للسيطرة على الذات.

فالقوّة ، وليس البقاء ، هي مقياس الإنسان. والقوّة الحقيقية هيَ القدرة على استخدام الألم وليس التغلب عليه فقط. وقد استنتج كاوفمان بأنَّ «نيتشه يحتقر أيَّ نهج نفعي أو براغماتي للحقيقة» ، وأصرَّ على أنَّ «معرفة الحقيقة قد تؤدي إلى عدم الراحة والمعاناة ، لكن التخلي عن الحقيقة لهذا السبب سيكون

علامة على الضعف». فوفقًا لكاوفمان، بيّن نيتشه بأنَّ الفرد صاحب السيادة يبحث عن الحقيقة على وجه التحديد لأنها ليست مُفيدة للحياة. وكما قال نيتشه، «يمكن قياس قوّة الروح وفقًا لمقدار» الحقيقة «التي يمكن تحملها.» فإن حُبّه للقدر، إذن، ليس قبولًا سلبيًا للقدر؛ بل إنه القدرة على خلق حياة يقبلها المرء عن طيب خاطر مرارًا وتكرارًا. وعلى حد تعبير كاوفمان، «يريد الإنسان القوّة أكثر من الحياة.»[85]

وباستخدام البراغماتية الجيمسية لفهم التجريبية النيتشوية، استخدم كاوفمان إستراتيجية أميركية قديمة لتحليل فلسفة نيتشه. وبمقارنته بالبراغماتيين، فقد قدم كاوفمان ادعاءات نيتشه الأخلاقية ونظرية المعرفة بالطريقة التي استندت على مصطلحات مألوفة للجمهور الأميركي. وعلى الرغم من أنه لم يبحث عن توافق شديد ولم يسع إلى هذا الأمر، إلا إنه قد رأى بأنَّ تفسيرات وصيغ نيتشه «السابقة» «تثبت أولويته التاريخية» لكل ما له قيمة في نظرية المعرفة للبراغماتيين أو رؤاهم في علم النفس البشري.[86] وبالتالي، تناول تحليله فكرة مُهيمنة في استقبال نيتشه الأميركي: حول السؤال عن سبب التحول إلى تجريبية نيتشه، عندما يكون لدينا في البراغماتيين منطقنا، أجاب كاوفمان: **جاء نيتشه أولًا، وكان نيتشه مُفكرًا دقيقًا وأكثر دهاء**. لكن بالنسبة لكاوفمان كان هناك نقطة أكثر أهمية. فإن رؤية النطاق الكامل لمضمون وأسلوب فلسفة نيتشه تساعد على إبراز تفاصيل رؤيته للسلطة والقوّة على نحوٍ جلي.

ففي رواية كاوفمان، تعود جميع تجارب نيتشه إلى رؤية القوّة الحقيقيّة التي لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الاستقلال الذاتي الفردي. وقال إنَّ قوّة نيتشه لا علاقة لها بالقوّة الغاشمة الوحشية أو بالسلطة على الآخرين. فإن الفرد القوي يرفض حقًا جميع أشكال الانتماء السياسي والديني والأيديولوجي؛ ويرفض استعارة المعنى من قيم الآخرين أو تشريعها.

فالقوّة هي معيار قيم الفرد، ولا يمكن للآخرين تأكيد هذه المعايير. فلا يسعى الشخص القوي حقًا إلى إيذاء الآخرين؛ بل إنه غير مبال بهم. **«فقط الضعفاء هم من يحتاجون لإقناع أنفسهم والآخرين بقوتهم من خلال إلحاق الأذى: فإن الأقوياء حقًا لا يهتمون بالآخرين ولكن يتصرفون بدافع الكمال والإفراط بالثقة بنفسهم.»**

ولقد أوضح كاوفمان بأنَّ هذا الكمال لا يتحقق بالتغلب على الآخرين، بل من خلال «إرادة التغلب على الذات». وأكّد أنَّ القوّة الحقيقيّة بالمعنى النيتشوي هيَ الرغبة والقدرة على تسخير الفوضى والاضطرابات داخل الذات، لحكم الذات وفقًا لقوانين من صنعها، ورفض حُرية الطبيعة من خلال تنظيم دوافع

الفرد بطريقة ، على حد تعبير نيتشه ، «أعطِ» أسلوبًا «لشخصية المرء ،» «فبدلًا من الاعتماد على القوى السماوية لتخليصه ، وإعطاء معنى لحياته ، ولتبرير العالم» ، فإن الفرد ذو السيادة الذاتية «يعطي معنى لحياته من خلال تحقيق الكمال» الذي ألفه وأدركه وحده.[87]

- مناهضة التنوير الديونيسي

كانت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان كتابًا كبيرًا ، وشهادة على التطلعات الأكبر لمؤلفها لجعل نيتشه مسموعًا في أميركا. ومثل نيتشه ، كان كاوفمان يعتقد أنَّ القُرّاء يمكنهم في النهاية سماع ما يودون ويرغبون سماعه فقط وما لديهم آذان صاغية له.

ولكن بالنظر إلى أن آذانهم تصغي فقط لما ترغب بسماعه ، آذانهم الحساسة تجاه الفروق الدقيقة في اللغتين الإنجليزية والألمانية ، والتي تتوافق بشدّة مع الاختلافات الدقيقة وأوجه التشابه في عوالم الفِكر المُندمجة فيها ، فقد ساعدت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان القُرّاء الأميركيين في منتصف القرن على سماع مخاوفهم الخاصة والتفكير في طريقة تفكيرهم. وقد قدم لهم صورة متجانسة وواضحة لنيتشه ، كفيلسوفٍ غير متأثرٍ بالمظاهر المادية للسلطة والقوّة ، مُحتقرًا للأيديولوجيات ، مفكرًا لم يكن عقلانيًا فحسب ، بل كان منطقيًا.

لذا فأن صورة نيتشه التي صاغها أجبرتهم على التفكير في الطرق التي جعل بها الحداثيونَ أنفسهم مرضى من خلال البحث عن الغذاء الروحي في أصنام الفِكر والمعتقدات المُتحلّلة. كما جسَّد السعي للتحرُّر من الالتزامات ضيقة النطاق والهزيلة والعثور على قواعد عامة مرة أخرى. لكن في هذه المرة ، لن يفعل ذلك تحت سماء الدين المحمية أو فوق أسس تجريبية ثابتة ، ولكن سيفعل ذلك وفق أسس جديرة بالثقة بالذات.. وفق أسس تُفكر بشكل أصيل وتحلّ المشكلات.

وقد كان الإنجاز العظيم لكاوفمان هو أنَّه في صورة نيتشه المعاد تشكيلها ، شكَّل مُفكرًا يمكن لمجموعة متنوعة من قُرّاء منتصف القرن ، علماء الاجتماع ، ونقاد الأدب ، والفلاسفة ، واللاهوتيين ، والثوريين السياسيين ، أن يستخدموه ويستفيدوا منه في بحثهم وبأسلوبهم الخاص.

لقد اقتحم نيتشه ثقافة الحرب الباردة الأميركية وأعادَ تشكيلها. وتُجسّد لنا العديد من التنويرات المناهضة للتنوير الديونيسي كثيرة السؤال لكاوفمان ما أظهره زرادشت الخاص بنيتشه: «**كتاب للجميع وليس لأحد**».. **كِتاب كُتب**

ليجعل التاريخ مُثيرًا للاهتمام.

وتكمن إحدى إنجازات كاوفمان في الطرق التي قدم بها نيتشه الذي يمكنه التحدث وإيصال فكره إلى العديد من السجلات الثقافية المختلفة في ذلك الوقت. وبهذا يمكن بسهولة استخدام صورته كمُفكر مُستقل يكره جماهير الناس والأرثوذكسية الأيديولوجية جنبًا إلى جنب مع أصناف النقد الاجتماعي والسياسي والأدبي في خمسينيات القرن الماضي.

وقد ظهرَ كِتاب نيتشه في العام الذي ظهرَ فيه كتاب ديفيد ريسمان «الحشد الوحيد» نفسه ، وهو كِتاب نقد اجتماعي كلاسيكي لظهور نوع الشخصية الأميركية «الموجهة بطريقة أخرى» ، وردَّد مخاوف مُماثلة بشأن الإنسان المُعاصر الذي يسعى للحصول على التقبل من المُجتمع بدلًا من الاستقلالية.[88] وبالمثل ، انسجمت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان مع صورة نيتشه اليميني المناهض للشيوعية الناشئة ، الذي شارك في مخاوفه بشأن خطر الانصياع للإنسان الحديث.

لا نرى هذا الأمر أفضل من كِتاب الناقد والشاعر المحافظ بيتر فيريك «الإنسان غير المعدل» (1956) ، والذي جادل فيه بأنَّ «نيتشه سيظل دائمًا ذا صلة كأول كاتب عظيم يعلن عدم التكافؤ باعتباره الشكل الذي تأخذه البطولة في المُجتمع الجماهيري الآلي.»

وقد استخدم فيريك أسلوب وصياغة صورة نيتشه على طريقة كاوفمان لتشخيص أوجه القصور والعجز في الشخصية الأميركية في منتصف القرن ، لحثهم على «الحفاظ على الحياة الذاتية» وتقدير أنَّ الحرية تتحقق بشكل أساسيّ باعتبارها «حرية نفسية ذاتية».[89] وإن نيتشه - الطبيب الثقافي للحياة الذاتية - الذي يفهم أهمية الأسس الثقافية الإنسانية للحرية ، انتقل بسهولة من يميني معادي للستالينية إلى يساري مناهض للستالينية [(1)] ، وأظهر نقد ليونيل تريلينغ[(2)].

ففي عام 1950 ، قدم تريلينغ (نيتشه) الذي ساعده في التعبير عن شعوره بالانزعاج من الأيديولوجيات الجماعية وتقاربه النابع عن قناعة مع الثقافة الأميركية ، وقال بأن نيتشه ساعده على رؤية أن «الخيال الليبرالي» ، هو «تطور الحياة المُستمرة بواسطة نفسها» ، وإن هذا الأمر مُفيد من أجل الحفاظ على

---

(١) الستالينية: تُستخدم لوصف الفترة التي كان فيها ستالين قائدًا للاتحاد السوفيتي بينما كان يشغل منصب الأمين العام للجنة المركزية للحزب الشيوعي من عام ١٩٢٢ حتى وفاته في الخامس من مارس ١٩٥٣.

(٢) ليونيل تريلينغ: ناقد أدبي وكاتب أميركي. كان أحد النقاد الأميركيين البارزين في القرن العشرين الذي تتبع الآثار الثقافية والاجتماعية والسياسية المعاصرة للأدب.

الحُرية الحقيقيّة. ومثل كاوفمان، سعى لتمييز شخص «نيتشه الذي صاغه باعتباره الشخص الحقيقيّ، وليس الشخصية العاديّة للدعاية الثقافية.»[90]

وقد ساعدت صورة نيتشه التي صاغها كاوفمان في تنمية الاهتمام المُتزايد بالوجودية الأوروبية في أميركا، وساعدَ في إنشاء دوره التالي كمولد رئيسي لهذا النمط الجديد من التفكير.[91]

وبعد ست سنوات في «الوجودية من دوستويفسكي إلى سارتر» (1956)، اعتمد كاوفمان على سمات الفِكر التي ألقى النظر عليها في نيتشه، حيث درسَ الإنسان وظروف وجوده، ومشاعره المُتقلبة.. من السقوط النفسي والعطاء في كون مجهول وغير مبال، وعدم الرضا عن الفلسفة الأكاديمية في عدم استعدادهم لطرح هذه الأنواع من الأسئلة. وفي ذلك، قدم للعديد من القُرّاء الناطقين باللغة الإنجليزية أول ترجمة لهم للمُفكرين الأوروبيين، بما في ذلك هايدغر وسارتر وكامو وياسبرز، والكثير منهم، الكثير من الذين من لم تتم ترجمة أعمالهم إلى الإنجليزية، حتى ذلك الوقت.

وقد كان لدراسة كاوفمان للوجودية ومزاعمه لدور نيتشه فيها جاذبية شعبية هائلة. كما لاحظ جورج كوتكين، «كان من النادر جدًا العثور على طالب جامعي في الستينيات دون أن يحمل نسخة من «الوجودية» لوالتر كاوفمان.»[92]

وقد سعى كاوفمان في مختاراته (مجموعة مقتطفات/ دراسات) إلى تقديم نيتشه باعتباره رائدًا حاسمًا للوجودية، مع الإصرار على أنَّه كان مُفكرًا غنيًا جدًا بحيث لا يمكن فهمه إلا في هذا السياق.

وعلى نحو مماثل، سعى إلى إظهار أنَّ أبرز سمات الوجودية لم تكن أبرز سمات ما بعد الحرب، والتي ظلت قائمة على أفكار مروعة عن الرهبة والموت، بل هي تلك التي تظهر في «الفردانية المثالية» التي يتسم بها نيتشه.. تلك الأكثر عالمية وخالدة.[93]

ولكن لم يمر وقت طويل قبل أن يدرك كاوفمان مدى صعوبة جعل نيتشه رائدًا للوجودية، ولكن ليس وجوديًا، ومُفكرًا جاء في الوقت المناسب حيث كان يجب عليه أن يكون مُفكرًا غير مناسب لأوانه أو سابقًا لأوانه.[94]

في الأساس، كان هذا توتر أساسي داخل نص كاوفمان حيث لم يتمكن من حلّه بالكامل. ومن الواضح بأنَّه كان يأمل في أن يكون نيتشه مُستساغًا ومطلوبًا بكثرة للقُرّاء الأميركيين، ولكن ليس كمزيج أدبي يطل في المساء.

وقد كان هذا بالضبط ما بدأ يحدث بعد نشر الكتاب في عام 1950. وربما لم يدرك كاوفمان مدى سهولة استقبال صورة نيتشه التي صاغها وفسّرها وكيف قد مهّدت الطريق وأثّرت في مُخيلة المراهقين من الطبقة المتوسطة الذين

يتوقون إلى التحرُّر من شرانق والديهم في الضواحي ، ومن شأنها أن تؤكد اليأس الصامت النابع منهم تجاه منظمات آبائهم الحاكمة ، واليأس الذي قد تم ضغطه وتحويله إلى رداء سلس يتمثل في الصبر والملل من سيطرة القيم المحافظة.

لكن هيو هيفنر ساعده بالتأكيد في رؤية الترابط. وفي افتتاحية العدد الأول من مجلة «بلاي بوي» في كانون الأول (ديسمبر) 1953 ، والتي عرضت ، مع صورة جميلة ومُثيرة لمارلين مونرو على غلافها ، وبيعت ما يقرب من 54000 نسخة ، فقد اقترح هيفنر فيها كيف يمكن للإنسان في فترة من المحافظة الثقافية والتوافق أن يستخدم نيتشه الجديد في البحث من أجل القليل من المرح العدائي:

"إذا كنت رجلًا يتراوح عمرك بين 18 و 80 عامًا، فإن مجلة «بلاي بوي» مخصصة لك. إذا كنت تحب الترفيه الممزوج مع الفكاهة والتطور والتعقيد والتنوع، فستصبح مجلة «بلاي بوي» مفضلة ومُميزة للغاية بالنسبة لك.. سترضي وتُمتع وستُناسب الذوق الذكوري.. نحن نحب مجتمعنا. نحن نستمتع بخلط الكوكتيلات والمقبلات أو الإثنين معًا، ونحب أن نُشغل القليل من الموسيقى الملائمة لمزاجنا على الفونوغراف وندعو أحد المعارف من الإناث لإجراء مناقشة هادئة حول بيكاسو ونيتشه والجاز والجنس.»[95]

حاول كاوفمان أن يقدم نيتشه ، مثل زرادشت ، للجميع ولا لأحد: "شخص موجود ، ولكن ليس جاهزًا لهم؛ منطقي ، لكنه غير ملائم لهم ولفهمهم». لكن النجاح السريع الذي حقَّقته صورة نيتشه التي نشرها ربما كان قد أوضح له مدى صعوبة ذلك. لقد أرادَ أن يكون نيتشه مُفكرًا إشكاليًا ، لكن مشكلة ملل الرجال وكيف ينعشوا حياتهم الجنسية على الأرجح لم تكن ما يدور في ذهنه. وقد كان البحث الآخر الذي أعده كاوفمان في صورة نيتشه للقُرّاء الأميركيين ووجد نفسه في حوار معه على مدار الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي هو حركة «موت الله» الصغيرة ، ولكن الواضحة للغاية في اللاهوت الأميركي.

وفي وقتٍ لاحق كان لكاوفمان بعض الفضل في فصل «المحاولة المتناقضة لتأسيسْ لاهوت جديد» لنيتشه عن «موت الله» ، وبعض الفضل أيضًا في تفسيره اللاحق لنيتشه الذي تناول المواضيع ذات الصلة ، لكنه «لم يفتخر» بـ «نتاجه»[96]

وقد أكَّدت معالجته لموت الله بأنه كان موضعًا يجب أن يُفهم على أنَّه «محاولة لتشخيص الحضارة المعاصرة ، وليس تكهنات ميتافيزيقية حول الواقع المُطلق.» وقد كان مُصرًّا على هذه النقطة.

فلم يكن ادعاء نيتشه عن «موت الله» وسيلة للتسلل إلى ميتافيزيقيا أخرى من الباب الخلفي: بل «إنه لا يتطلب أكثر من ذلك.. أن نتفق على عدم استدعاء

الله لننهي المناقشة.» فقد كان نيتشه مُناصرًا للحقيقة ، أدرك وتفهم الالتزام الأخلاقي ولهذا.سارَ بمفرده من دون أن يحسب أيَّ حساب لميتافيزيقية الكون. ومع ذلك ، أدرك نيتشه الذي فسره كاوفمان أنَّ هذا لم يكن تحررًا غير مشروط ومن دونِ قيود ، بل بالأحرى ، بالنسبة للكثيرين ، كان شيئًا سيؤدي إلى العدمية. وبيّن كاوفمان بأنَّ استكشافات نيتشه لـ «موت الله» تُمثل «مشكلته الأكبر والأكثر جدية» ، أو بالأحرى «ما إذ كانت القيم الصالحة عالميًا والحياة ذات المعنى مُمكنة (أي يمكن تطبيقها) بأيِّ شكل من الأشكال في عالم غير مؤمن وإلحادي.»[97]

وفي غضون عقد من نشره الأولي ، أصبحت «المشكلة الأكبر والأكثر جدية» لنيتشه الذي صاغ كاوفمان صورته؛ النقطة المحورية والصرخة الحاشدة لمجموعة صغيرة ، ولكن مرئية من المُفكرين الدينيين الأميركيين ، الذين أصبحوا يُعرفون بعلماء لاهوت «موت الله».

وبالاعتماد على الوجودية الدينية لبول تيليش ، وأخلاقيات ديتريش بونهوفر وحتى الأرثوذكسية الجديدة لكارل بارث ، سعى هؤلاء اللاهوتيون الليبراليون إلى فحص ما إذا كانت وجهات النظر المسيحية للكون لا تزال مقبولة ومعقولة في الواقع بعد أهوال الحرب العالمية الثانية. وعلى الرغم من أنهم جاءوا من طوائف بروتستانتية مختلفة وطبقوا أنواعًا مختلفة من التحليلات ، إلَّا إنهم واجهوا بشكل جماعيّ احتمالًا رائعًا يتمثل في أنَّ مفهوم «الله» باعتباره محبًا وقويًا وكُلي المعرفة لا يمكن التوفيق بينه وبين المعاناة الهائلة لمُعسكرات الموت ، أو الجحيم الذري الذي حلَّ على شعب هيروشيما (1) وناكازاكي(2).

وقد انتقلت تنوعات اللاهوت الراديكالي بين الادعاءات القائلة بأنَّ الله خارج التاريخ البشري وبأنَّه لم يكن موجودًا أبدًا.. إلى حجج مفادها أنَّ الأساليب التقليدية لوصف الله تحتاج إلى إصلاح جذري حتى يمكن أن تكون أكثر أهمية للعقول الحديثة.

ومع أنَّ جورج بورمان فوستر قد توقع العديد من المواضيع الرئيسيّة حول لاهوت «موت الله» في عام 1906 بالفعل من خلال كتابه النهائيّ للدين المسيحي ، إلَّا إن أهوال الماضي القريب أعطت فكرة «موت الله» شعورًا أكثر انتشارًا بفعاليتها وإلحاحها وجديتها. لكنه أدى أيضًا إلى نسيان أنَّ هذه كانت قضايا نيتشه ذاتها التي تناولها اللاهوت البروتستانتي الأميركي الراديكالي قبل أكثر من نصف قرن.[98] وكان حضور نيتشه في أبحاث الستينيات أكثر وضوحًا

---

(١) هيروشيما: هي مدينة في اليابان ، تقع في جزيرة "هونشو" ، وتشرف على "خليج هيروشيما".

(٢) ناكازاكي: هي مدينة تقع على الساحل الجنوبي الغربي لجزيرة كيوشو اليابانية ، وهي عاصمة محافظة ناغاساكي وأكبر مدنها ومساحتها.

في أعمال توماس جاي ألتيزير، أستاذ الكتاب المقدس والدين في جامعة إيموري (جامعة في أطلنطا، جورجيا) والقائد والمُساهم الرائد للاهوت «موت الله».

فلم يكن كتاب ألتيزير «إنجيل الإلحاد المسيحي» مُناشدة وقحة وفاحشة لمناهضي الدين، ولكنه كان حجة لاهوتية عميقة حول كيف أنَّ «موت الله» أمر أساسيّ للرسالة المسيحية. فقد التفت ألتيزير إلى نيتشه لفهم كيف تجلت ولادة المسيحية في موت المسيح. لقد كانت تضحية الله الحَيّ من أجل شعبه. وناقش ألتيزير بأنَّ موت الله لم يكن تخليًا إلهيًا عن خليقته، بل كان فعلًا تعويضيًا نهائيًا نيابة عنه.

وقد ساعدت ادعاءات نيتشه المسيحيين المُعاصرين على فهم كيفية عمل الله في العالم، وكيف «دخلت المسيحية في الزمن والتاريخ» وأصبحت «دينًا يتحكم في العالم» - وكيف أصبح الموت حياة.[99] قال ألتيزير: «إن قبول إعلان نيتشه بموت الله هو بالتحديد الاختبار الحقيقيّ للشكل المُعاصر من الإيمان.»[100]

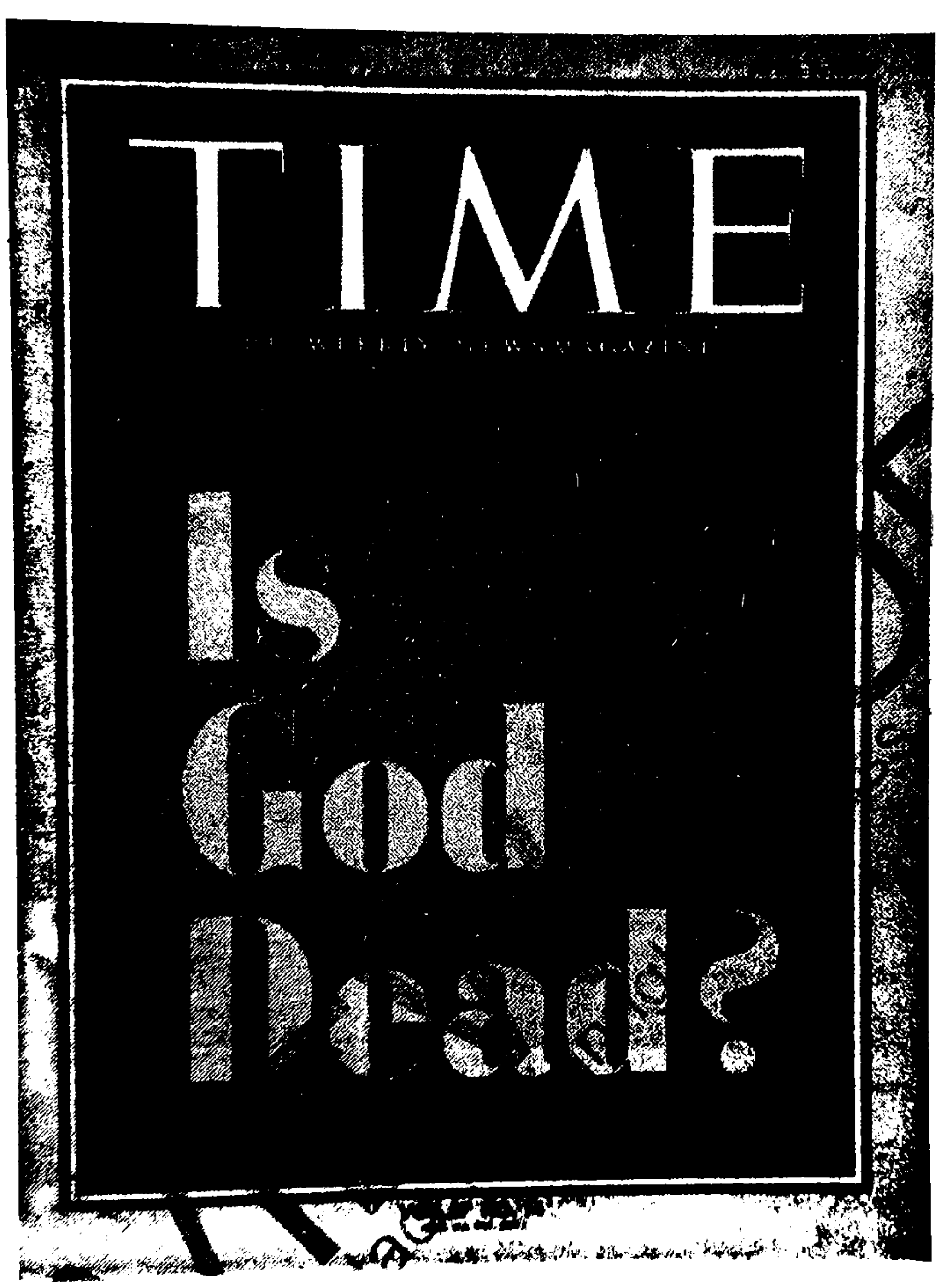
إذا كان هؤلاء اللاهوتيون الليبراليون قد فهموا «موت الله» كحدث في تاريخ البشرية، فإنَّ سمعتهم السيئة بين ليلة وضحاها في عام 1966 أظهرت كيف كان أيضًا حدثًا إعلاميًا في الثقافة الشعبية الأميركية. لأنه في 8 أبريل 1966، كان غلاف مجلة «تايم»، الذي حمل عنوانه سؤالًا جريئًا، «هل مات الله؟» هو الذي جعل لاهوت «موت الله» محط الأنظار.

ولم يسبق من قبل في تاريخ مجلة «تايم» الذي يمتد لثلاثة وأربعين عامًا أن يقوم المُحرّرون بجعل غلاف المجلة بدون رسم توضيحي أو صورة فوتوغرافية. ومع ذلك، ففي بحثهم عن عمل فني «يقترح فكرة مُعاصرة عن الله»، جاءوا خالي الوفاض.[101] وقد اتضح أنَّ الكلمات الثلاث: «هل مات الله؟» بأحرف حمراء زاهية على خلفية سوداء صارخة، قد عوّضت أمْر الصورة وأكثر حتى. فالقضية، التي صوّرت أفكار اللاهوتيين بشكل متعاطف، قد حققت أعلى المبيعات في أكشاك بيع الصحف مُنذ أكثر من عشرين عامًا، وجلبت أكبر مجموعة من الرسائل إلى المُحرّر في تاريخ المجلة.

وقد تم الاعتراف في المقال بمدى غرابة مثل هذا السؤال في ثقافة حيث كانت فيها الكنائس المؤسسية قوية، وأظهرت استطلاعات الرأي أنَّ 97٪ من السكان يؤمنون بالله. لكنه أثارَ أيضًا السؤال عما إذا كانت مقاعد الكنيسة الأميركية قد «تمتلئ يوم الأحد بملحدين عمليين - غير مؤمنين مُتنكرين يتصرفون خلال بقية الأسبوع كما لو أنَّ الله غير موجود.»[102]

وبعد أكثر من شهر بقليل، أعلنَ ناشر مجلة «تايم» أنَّ «بعض قصص مجلة «تايم» قد أثارت الكثير من الضجة والانتقاد»، مُشيرًا إلى كيف أصبحت القضية

بالفعل شيء أساسيّ في خطب الأحد وأثارت عاصفة من الجدل في أعمدة الصحف والإذاعة والتلفزيون والبرامج والدوريات الدينية والعلمانية في جميع أنحاء البلاد.



"هل مات الله؟» غلاف مجلة تايم (8 أبريل 1966)

وقد أصرَّ المُحرّر على أنَّ أيَّ غضب ديني لا يمكن أن يأتي إلا من أولئك الذين لم يتخطوا سؤال الغلاف، لأن «نظرة مجلة «تايم» الإيجابية عن الله كانت قد تغلغلت في القصة.»[031] وقد كان المقال بحثًا، كما أشارَ العنوان، عن «الإله المخفي» في عالم مُنحل ومُتدني، وليس ادعاءً بعدم وجود الله. لكن هذا الأمر عبَّر مباشرةً عن شكوى كاوفمان من اللاهوت نفسه. تمامًا كما فعل اللاهوتيون المتطرفون، وقد ردَّت مقالة التايم على تحقيقها في صحة المسيحية بتأكيدات آخروية. (1)

وتفسّر هذه النتيجة لماذا استخف كاوفمان في وقتٍ لاحق بلاهوت «موت الله» باعتباره مشروعًا «مات قبل ولادته بشكل متوقع»، وشكك في استخدامات نيتشه للدفاع المسيحيّ - لكنه فهم دوره في فتح الفسحة الخطابية، مما ساعد على جعل الحركة مُمكنة.[104]

وقد كانت إحدى الأدوار المُهمة في لاهوت «موت الله» والتي لم تذكرها مجلة «تايم» في عام 1966 هي علاقتها بالفهم الذاتي لليهود بعد الهولوكوست.

ففي العام نفسه، قدم الحاخام وعالم اللاهوت ريتشارد إل روبنشتاين اعترافه النيتشوي المؤلم بالإيمان اليهودي في كتابه «بعد أوشفيتز» (1966). (أي بعد مُعكسر أوشفيتز للاعتقال والإبادة)، فعلى الرغم من أنَّ استكشافه قد كتبه ونشره واعتمده بعد أن استمد مرجعه من نيتشه، إلَّا إن روبنشتاين اعتمد على مضض لقب «لاهوت موت الله» أكثر بكثير من نظرائه المسيحيين.

ومثل كاوفمان، كان يسعى بقوّة لإثبات أنَّ نيتشه لم يكن معاديًا للسامية، وأصرَّ على أنَّ أهمية نيتشه لليهود المُعاصرين لم تكن بأنَّه تسبَّب في محنتهم، بل لأنَّه ساعدهم على فهمها. ومع ذلك، لم يكن كاوفمان ولا روبنشتاين فعالين في إيقاف هذا القلق، والذي كان واضحًا بأنَّه سيستمر في مواكبة ومرافقة كلّ تفسيرات نيتشه الأميركي في المستقبل. ومع ذلك، وفقًا لروبنشتاين، كانت رؤية نيتشه الحاسمة لليهود المعاصرين هي بأنَّه ساعدهم على رؤية شيء كامن في إيمانهم وتاريخهم اليهودي: باعتباره تائه بشكل أبديّ.

ولم يجادل روبنشتاين فقط في أنَّ (أوشفيتز) كشف ببساطة الرؤية الرهيبة التي قدمها نيتشه عن العالم المُنحرف، لشعب انفصل عن مرتكزات الإيمان والكتاب المقدس كعلامات مُميزة للحداثة، ولكنه أكَّد أيضًا أنَّ هذا كان جزءًا

(١) الأخروية نابعة من الإسخاتولوجيا أو علم الأخرويات أو علم آخر الزمان: هي جزء من اللاهوت والفلسفة يهتم بما يعتقد أنه الأحداث الأخيرة قبل نهاية العالم.

من تجربة اليهود في الشتات ، في أعماق تاريخهم. علاوة على ذلك ، فعلى عكس المسيحيين ، كان اليهود لاهوتيين تائهين طوال الوقت: لم يأت مسيحهم أبدًا. وفي هذا الصدد ، كان اللاهوتيون المسيحيون هم الذين تأخروا في الوصول إلى ما كان مُنتشرًا لدى اليهود طيلة تاريخهم.

وهكذا ، بالنسبة لروبنشتاين ، كان اليهودي باعتباره تائهًا روحيًا ونفسيًا ، على غير هدى ، بمثابة صورة عميقة تُجسّد جزء وجودهم الماثل دومًا والضعيف والهزيل في العالم. ولكن في هذا الصدد جادل روبنشتاين ، بأنَّ اليهود ظلوا على صِلة مُستمرة بالعالم الحديث في دورهم كشهود على التاريخ ، وفي دورهم كأشخاص تم نفيهم في العصر الحديث ، وقال روبنشتاين: «**الحياة هي المنفى... والوضع اليهودي، مثله مثل الكثير من السمات اليهودية، يبالغ فيما هو مُشترك بين جميع البشر**.»[105]

ففي الواقع ، فإن القوّة الحتمية لهذه الصورة النيتشوية عن الترحال اليهودي تتخلل في الانقسامات الدينية والعلمانية وساعدت في تفسير ما اعترف به دانييل بيل على أنَّه صدى نيتشه للمُفكرين اليهود العلمانيين. وهذا ما وصفه بيل: في العالم المُحطم لسنة 1946 ، في مقالته المؤثرة التي تحدثت عن الحدود اليهودية ، تحت عنوان «مثال عن الاغتراب» ، حيث استخدم مقدمة تعبيرية من نيتشه: «**ويل لمن ليس له وطن**».

فبالنسبة لبيل ، قد ساعد نيتشه في توضيح محنة اليهودي المتجول كتعبير مجازي عن الاغتراب الإلزامي للمُفكر اليهودي الحديث: «**أعمق الدوافع تحثنا على العودة إلى الوطن. ولكن إلى أين نذهب؟**» بالنسبة لبيل وروبنشتاين ، لم يعد بإمكان اليهود اللجوء إلى الأيديولوجيا أو التقاليد أو حتى الصهيونية. وقد أظهر لهم نيتشه أنَّ الإنسان يظل يهوديًا كامنًا في يهوديته ، حتى بعد موت الله ، وأن التشرد الراديكالي كان ذلك المُعطى أو بالأحرى الأخذ المفرض لكونك يهوديًا. الآن ، بعد الهولوكوست ، أكَّد بيل ، لا يمكن لليهودي أن يستمر في العيش إلا كما كان عليه دائمًا أن يعيش: «في توتر وجهد دائم وكناقد دائم.»[106]

ويمكننا رؤية فعالية جهود كاوفمان لجلب نيتشه إلى الجماهير الأميركية في النطاق الهائل من مناهضة التنوير الذي بشرَ به. ولا نرى هذا أفضل من رحلة نيتشه الذي فسّره وصاغه كاوفمان من مُفكر مناهض للأيديولوجية وغير سياسي إلى مُفكر ثائر ومُتمرد من أجل العدالة الاجتماعية.

وطوال الستينيات (1960) وحتى أوائل السبعينيات (1970) ، ظلَّ كِتاب كاوفمان هو النص الرسمي للفيلسوف الألماني ، مما أدى إلى نشر نيتشه بين جيل جديد من القُرّاء المُحبطين من التدخل العسكري الأميركي في فيتنام ،

المُنزعجين والغاضبين من زيف الثقافة البرجوازية ، والذين خاب ظنهم من أنَّه حتى بعد إنجازات حركة الحقوق المدنية ، فإن الكفاح من أجل المساواة الراديكالية لم ينته بعد .[107]

وقد أطاح نيتشه الذي صاغ كاوفمان صورته بالأوهام بينما ابتكر مُثلًا جديدة جديرة بالخيال البشري؛ ووعد القُرّاء بوسيلة لتحقيق التوازن بين استياءهم من فقر المؤسسات البشرية وإيمانهم بوعد البشرية. وإن هذا التركيز على الأصالة الفردية والالتزام بالحقيقة الحقيقية ، وليس الأخلاق الرسمية ، للمؤسسات المُفلسة هو الذي شق طريقه من الاتحادات الطلابية إلى الشوارع ، ومن المسيرات والمعتقلين إلى زنازين السجن.

فقد قدم كاوفمان مدخلًا وفرصة في الثقافة الأميركية لجيل جديد من القُرّاء لاستخدام نيتشه للتوصل إلى معنى وجودهم بينما يقاتلون من أجل تكريم الآخرين. وبسبب شعورهم بالإحباط مما اعتبروه تقدمًا بطيئًا ومتفاوتًا لحركة الحقوق المدنية اللاعنفية ، أعدّ كلّ من هيوي بي نيوتن (1) وبوبي سيل (2) برنامجهما ونظامهما السياسي حزب «الفهود السود» في عام 1966 ، ومعه رؤية جديدة لكيفية أن يصبح نيتشه مصدرًا لـ القوّة للسوداء من أجل تقرير المصير (حُرية الإرادة) والتحرُّر من العبودية.

وفي سيرته الذاتية ، «الانتحار الثوري» (1973) ، استشهد نيوتن بكتابات نيتشه عن السلطة والأخلاق المسيحية والإنسانية المنبوذة من الآلهة باعتبارها تمارس «تأثيرًا كبيرًا على تطور فلسفة الفهود السود». وقد أوضح نيوتن بأنَّ أفكار نيتشه كانت مفيدة في «رفع مستوى الوعي» بين الأميركيين الأفارقة حول أنفسهم وأميركا. وهذا ما قاله: «**عندما قرأت (ترجمة كاوفمان) لكتاب إرادة القوّة لنيتشه، تعلمت الكثير والعديد من مجموعة من رؤاه الفلسفية. وهذا لا يعني أنني أؤيد كلَّ أفكار نيتشه، بل فقط العديد من أفكاره قد أثَّرت في تفكيري.**»[108] مُذكرًا قارئه بأن أيديولوجية الفهود السود كانت فلسفة بقدر ما كانت برنامجًا سياسيًا واقتصاديًا ، وأنها ملتزمة بتغيير عقول الناس كما كانت ملتزمة بتغيير ظروفهم الملموسة ، فقد استخدم نيوتن نيتشه للنظر في القوّة الرقيقة للأفكار في النضال والكفاح من أجل العدالة العرقية.

وتكشف الطرق التي فعل بها ذلك كيف ساعد نيتشه الذي صاغه كاوفمان

---

(١) هيوي بيرسي نيوتن: ناشط سياسي وحقوقي في مجال المساواة بين السود والبيض في الولايات المتحدة ومؤسس في حزب الفهود السود.

(٢) روبرت جورج "بوبي" سيل: ناشط ومؤلف سياسي أميركي. في عام ١٩٦٦ ، شارك في تأسيس حزب الفهد الأسود مع زميله الناشط هيوي نيوتن.

نيوتن على رؤية فيلسوف يُمكنه تحدي أخلاق أميركا الحديثة ، والعقلية الراسخة لجيم كرو [1] ، والدنيوية المسيحية؛ كمصادر لقمع واضطهاد السود.

فقد قدم نيتشه الذي شجع الذات التي يمكن أن تستمع إلى صوتها الداخلي وألا تُدخل صوت البشري الأبيض وضميره في قراراتها ، بل الذات التي تستمع إلى صوتها الذي لا تتحكم فيه عروق بشرية.

فقد كان بوسع نيتشه أن يُعلم الأميركيين الذين من أصل أفريقي ألا يكونوا بعد الآن مُتضرعين لـ «الأساطير التي انتهى زمانها» حول مُجتمع مُتفتح أو دونية عرقية (عنصرية) للسود.[109] وهكذا ، على سبيل المثال ، قام نيوتن بتغيير شكل «هكذا تكلم زرادشت» ليبث الروح وليحيي رؤيته لأميركا بعد موت «إله الجنس البشري الأبيض.» وشدَّد على أنَّ شعار «كل القوّة للشعب» كان أكثر من مُجرد صراخ في المسيرات أو جملة مكتوبة على مذكرات حزب الفهود السود. فبدلًا من ذلك ، عبَّر بوضوحٍ تام عن ادعاء «ميتافيزيقي» حول «الإنسان كإله» ، مما أدى إلى تنشيط وتحريك رؤية الفهود للحركة.[110]

وقد تم تصوير «الميتافيزيقيا» لنيوتن من خلال أفكار نيتشه حول الوعد ببشرية مُخلّصة في أميركا الجديدة. وفي إعادة سرد نيوتن لسلالة أخلاق العبيد ، ربما كان المحرومون قد امتلأوا بالانتعاش ، لكنهم حشدوا هذه النوايا السيئة بشكل فعال من خلال وصف أنفسهم ومضطهديهم من جديد. فلقد جادل بأنَّ هذا يمكن أن يُعلم الفهود السود أن يفهموا كيف أنَّ الكلمات ليس لها معنى ثابت يتتبع الواقع المطلق ، بل كانت مُجرد تكلسات تاريخية لرغبة الإنسان بالقوّة. وباستخدام نيتشه ، تمكن نيوتن من فحص كيف ولماذا دخلت مصطلحات معينة إلى الإنجليزية الأميركية – مثل السود أو الزنوج لوصف الأميركيين من أصل أفريقي ، من أجل تقييد المعنى وإخضاع الشعب. لكنه أظهر أيضًا كيف يمكن ، من خلال تنوعها ، أن يتم اختيارها وإعادة إدراجها كتأكيد.

وأظهر كيف أنَّ العثور على كلمة جديدة ، «خنزير» ، لوصف عدو قديم ، متآمر ، قد مكَّن الأميركيين من أصل أفريقي من إعادة تقييم قيمة أولئك الذين سعوا إلى تجريدهم من قيمتهم. وبالمثل ، فقد اتبع نقد نيتشه للزهد المسيحي والدنيوية الأخرى.. حيث أوضح تأثيره المُهين والذليل على الأميركيين الأفارقة مُنذ زمن العبودية وحتى الوقت الحاضر. مُرددًا صدى نداء زرادشت لنسيان أوهام الفداء من أجلِ آخرة عظيمة و «البقاء مُخلصًا للأرض» قد سعى نيوتن إلى

(١) قوانين جيم كرو: مصطلح أصبح شائع الاستخدام في الغرب في ثمانينيات القرن التاسع عشر الميلادي. يُشير المصطلح ، أصلاً ، إلى شخصية سوداء البشرة في أغنية شعبية تم تأليفها عام ١٨٣٠م.

«إقناع السود بأنَّ مكافآتهم مُستحقة في الوقت الحاضر، وأن مكافآتهم تكمن في قدرتهم على إنشاء أرض الميعاد هنا والآن.» فقد اعتقد مع نيتشه أنَّ فكرة «الله» كانت خيالًا تاريخيًا ضارًا قلّل من إحساس الإنسان بالقوّة وتقدير الذات: **«كلما زاد نسبه إلى الله، كلما أصبح أدنى مكانة»**، كما استنتج نيوتن.[111] وهكذا ساعده نيتشه في إسقاط الأوهام وإيجاد «الحقيقة» التي يمكن للأميركيين الأفارقة مواجهة القوّة البيضاء بواسطتها.

ومع ذلك، هنا تتحرك «ميتافيزيقيا» نيوتن مع نيتشه الذي صاغه كاوفمان.. المعادي للميتافيزيقية، ثم تدور ضده. وفي نسخة نيوتن من أخلاق العبيد، أظهرَ نيتشه كيف «كان المسيحيون في البداية ضعفاء، لكنهم فهموا وعرفوا كيف يجعلون فلسفة المجموعة الضعيفة تعمل لصالحهم.»

بعد ذلك، وتمامًا كما «أشارَ نيتشه إلى أنَّ المسيحيين استخدموا (إعادة الوصف الأخلاقي) لتحقيق تأثير جيد ضد الرومان»، كما ناقش نيوتن. وكذلك قد يعيد الأميركيون الأفارقة وصف الأعداء من خلال تسميتهم بـ «الخنازير»، فعلى سبيل المثال، يجبرون مضطهديهم على رؤية أنفسهم من منظور «ضحاياهم»، الذين يعتبرونهم «وحشيّون» و «بشعون».

وهكذا قدم علم الأنساب لنيتشه باعتباره سردًا للنصر ومُخططًا لانتصار الأميركيين الأفارقة في الحرب ضد الاضطهاد. بالإضافة إلى ذلك، بيّن نيتشه الذي فسّره نيوتن بأنه يجب على الإنسان أن يجتهد في جعل الإنسان إلهه، بدلًا من السجود لإله وهمي.

ومع ذلك، فبالنسبة لكاوفمان، كان ذلك يعني الكفاح من أجل الإنسان الخارق، وهو بشرية عليا لم تتحقق بعد، بينما كان ذلك يعني بالنسبة لنيوتن الكفاح من أجل وجود الله في بعضنا البعض. وقال نيوتن: «إذا كنت تعتقد أنَّ الإنسان هو الكائن المُطلق، فعندئذ سوف تتصرف وفقًا لإيمانك.» فإن «موقفك وسلوكك تجاه الإنسان هو شكل من أشكال العقيدة والدين في حد ذاته، مع معايير عالية من المسؤولية.»[112]

وبعد ذلك، أكَّدت إعادة صياغته وتفسيره لنيتشه على المسؤولية الاجتماعية التي تأتي مع منح المرء لذاته، وإخوانه التبجيل، والاحترام، والجلالة. وما تمت الإشارة إليه على أنَّه «الحس الميتافيزيقي» لـ «السلطة للشعب» كان مُتعلقًا بالمُجتمع بعمقٍ وبشكلٍ واضحٍ. إذن.. إذا كان إله نيوتن قد مات، فهذا أفضل لإدراك حقيقة الالتزام البشري.

وبالنسبة لكاوفمان كما بالنسبة لنيوتن، كانت فلسفة نيتشه أحد الموارد الحاسمة للتنقيب عن الحقائق الكلية الكاذبة، حتى لو كان ذلك فقط للتنقيب

بشكل أعمق عن أسس الذات المُفكرة.

لم يكن القيام بذلك سهلًا بالطبع. بالتأكيد ليس لنيوتن، الذي أدرك أنَّ الأمر يتطلب «الانتحار الثوري» من قِبل نفسه وجميع زملائه المناضلين والمجاهدين، الذين تم إسقاط العديد منهم حين ناضلوا من أجل العدالة العرقية.

في الواقع، استند نيوتن إلى «سهم التوق إلى داعم آخر» لنيتشه كصورة لهدف محفوف بالمخاطر يتمثل في إطلاق النار على هاوية العنصرية لتحقيق ليس ما هو مُجرد عدالة، بل ما هو شيء أكثر سامية: الخلاص الذي تحققه الذات وتصل إليه. ولكن كما يُذكرنا نيوتن، فإن ما يستحق الموت من أجله هو وحده الذي يستحق أيضًا العيش من أجله: السلطة العظيمة للسيادة الذاتية الأخلاقية والفكرية.[113]

ربما لم يدرك كاوفمان أنَّ نيتشه غير السياسي قد تحوَّل إلى ثوري سياسي، أو تحولّت انتقاداته لأخلاق العبيد إلى تأييد لها، أو تحولت تفسيراته حول موت الله إلى أساس لأخلاق اجتماعية جديدة. ومع ذلك، مثل كاوفمان، فإن تحليل نيوتن لتقلبات الحقيقة ليس تأييدًا للنسبية أو العدمية الشاملة.

لم يرَ نيوتن ولا كاوفمان في نيتشه فيلسوفًا أيد وجهة نظر مفادها أنَّ أيَّ حقيقة كُلية متواجدة يجب أن يسير البشر عليها. فقد سعت قراءتهم في المنظور النيتشوي إلى النظر إلى العالم من منظور خاص، للحصول على منظور القيم الإنسانية بشكلٍ صحيح. فما نراه في تفسيرات نيوتن وكاوفمان لنيتشه هو الالتزام بمعرفة منظور معين. فبالنسبة لكاوفمان، كما بالنسبة لنيوتن، قد لا تكون الحقيقة مُطلقة، لكن المركز الأخلاقي قائم.

– نيتشه الذي فسّره كاوفمان للجميع وليس لأحد

في إطار جهوده لإعادة تفسير «إرادة القوّة» لدى نيتشه باعتبارها قوّة للسيادة الذاتية، أوضح كاوفمان بأنها ليست أساسًا لبرنامجٍ سياسي. وأصرَّ على أنَّ «نيتشه يطلب من قرائه أن يضعوا في اعتبارهم، ويتذكروا، بأنه لا يكتب لتأييد نهج التأثير والنشاط. بل يريد لفلسفته تحفيزَ الفِكر، «لا شيء آخر». فهي مُخصصة للأشخاص «الذين يُعد التفكير بالنسبة لهم متعةً، ولا شيء غير ذلك». وقد جسَّد نيتشه الذي قدمه كاوفمان كفيلسوفٍ مُتأمل للحياة، من حيث إن التأمل بحد ذاته يُعد نشاطًا حيويًا يؤكد الحياة. واستخدم الأقوال المأثورة والحِكم لتجربة أو لـ «العيش من خلال» الافتراضات من أجل العيش، لكن الحياة التي تصوَّرها كانت حياة الفرد الذي خلق نفسه. وعلى الرغم من أنَّ نيتشه

استخدم لغة «عضلية» ، وعلى الرغم من أنَّه كان يعبد ديونيسوس ، وعلى الرغم من أنه كان يُعظم القوّة ، إلا إنه قد فعل ذلك ، كما يخبرنا كاوفمان بالسبب ، كدعوة إلى «الوعي الذاتي».

فقد تحدث نيتشه بعنف وقسوة وصلابة ، ليس لأنه يوافق على الصلابة والقسوة في التعامل في أسلوب الحياة ضد الآخرين بقدر ما كان يعني «صلابة وقسوة الخالق الذي يخلق نفسه.»[114] وطوال دراسته ، أكّد كاوفمان مرارًا وتكرارًا أنَّ قوّة نيتشه ، المفهومة بشكلٍ صحيح ، هي القدرة على أن يستمر المرء في الحياة بمفرده.

كتفسير لفلسفة نيتشه ، فإن تفسير كاوفمان له بالتأكيد حدوده. فقد فشلت صورته عن نيتشه كشخصية غوتية (تتبع منهج غوته) ، تكافح من أجل الذات الحقيقة ، في ملاحظة تأكيد وتركيز الفيلسوف المُتكرّر على الغرائز المتحاربة في الذات ، وليس السيطرة الموحدة على الذات. بالإضافة إلى ذلك ، ومن خلال فصل عمله عن مسألة التأثير ، تُقدم دراسة كاوفمان صورة لنيتشه باعتباره خالدًا ، وبالتالي شخصًا قابلًا على تغيير التاريخ الفكري.

ومن خلال تصوير نيتشه كمُفكر غير سياسي ، غير مبالٍ بأشكال «إرادة القوّة» خارج الذات ، فإن تفسير كاوفمان يؤكد الادعاء الذي لا يمكن الدفاع عنه.. بأنَّ قوّة الفرد ليس لها عواقب على الآخرين. وقد رفض كاوفمان بشكل مُثير للإعجاب الثنائية باعتبارها فشلًا للقدرة الإبداعية في عالم معادي للتأسيسية ، ومع ذلك فإن تراجعه إلى الأحادية (نظرية فلسفية) يُمثل مشكلة أيضًا.

في حين أن نيتشه الذي قدمه كاوفمان قد تكون به عيوبه ، فمن المهم أن نعرف أسباب هذه العيوب ، فعندما ظهرت تفسيراته وترجماته لأول مرة في عام 1950 وأعيد طبعها ثلاث مرات خلال فترة الستينيات المُتقلبة ، رحب القُرّاء الأميركيون بديونيسوس المُستنير المُستقل والمُعتمد على نفسه باعتباره «المُلهم».

وخلال فترة ما بعد الحرب ، أثبت نيتشه الذي صاغ كاوفمان صورته وفسّره بأنه متنبئ وناقد ومعلم لا غنى عنه. بدءًا من نيتشه في عام 1950 وعلى مدى العقود الثلاثة التالية ، استمر كاوفمان في جذب الجمهور لفلسفة نيتشه بين القُرّاء الناطقين باللغة الإنجليزية مع إنتاج مُستمر من ترجمات نيتشه ، والتاريخ الفكري ، واستطلاعات الفلسفة المُعاصرة ، ودراسات الدين ، والتراجيديا ، والأدب ، حيث كانت السيادة الذاتية الفكرية لنيتشه بمثابة الفكرة المُهيمنة المُستمرة.

إن المضمون الوجودي في تفسير كاوفمان واضح بالفعل. ومع ذلك ، فإن

اكتشاف تلك الأبعاد فقط في تفسيره الخاص لنيتشه تفوّت الابتكار الحقيقيّ وكذلك الأهمية التاريخية لعمله. فبدلًا من تضييق نطاق نيتشه لوضعه ضمن قسم الوجودية ، استمد كاوفمان باستمرار فكره المسكوني.

ومن خلال تعزيز فعل التوازن الفلسفي لنيتشه بين "الامتلاء الفائض" الديونيسي لموارده الفكرية والأخلاقية ، وبين ضبط الذات "المستنير" والسيادة الذاتية؛ أصرَّ كاوفمان على أنَّ كتابات نيتشه لم تساهم فقط ، بل أثبتت إنها أفضل سمات الفلسفة الأخلاقية الغربية. وفي وقت لاحق من حياته ، عندما كان يفكر في دور الفيلسوف ، لم يكن إيمرسون هو من اعتمد عليه كاوفمان بل نيتشه ، عندما أصرَّ على أنَّ أفضل ما يمكن أن يفعله الفيلسوف في عالم ما بعد الله هو العمل عن طريق الاستفزاز. وفي تقدير كاوفمان ، لأنه "لا توجد طريقة واحدة تُعتبر بأنها أفضل طريقة للحياة للجميع" ، فإن "واجب الفيلسوف الأسمى هو قيادة الآخرين للتفكير بأنفسهم."[115]

وقال إن هدف الفلسفة ليس الاتفاق على شيء واحد ، بل "الاختلاف والتنوع الفكري" ، وليس هدفها الحصول على الإجابات ، بل الحوار النقدي الذي ينتج عن التساؤلات. وبعد ذلك بوقت قصير ، انضم فيلسوف تحليلي شاب اسمه ريتشارد رورتي إلى صفوف هيئة التدريس في قسم الفلسفة ببرينستون ، وهناك كان يأخذ بحث كاوفمان النيتشوي موضوعًا للنقاش فيه.

ولكن عندما أفسح "موت الله" في الستينيات الطريق أمام حركة "موت المؤلف" في السبعينيات والثمانينيات ، وجد رورتي نفسه مُنخرطًا مع مُحاورين نيتشويين مُختلفين تمامًا عن كاوفمان ، (مُنظرون فرنسيون مثل جاك دريدا) الذي كان لديه شكوك خطيرة حتى حول احتمالات النقاش. وكان رورتي أيضًا يجادل بأن المناقشة ، والمُساهمة في انتشار التفسيرات التي تقودها هذه المناقشة ، كان لها تأثير ساعد في وضع علامة مُتميزة لانتشار هذه الفلسفة. وقد كان من غير الممكن أن تتفق تفسيراته الخاصة عن نيتشه أو حتى تفسيرات نيتشه المفكك وما بعد البنيوي [1] ، التي تم الوصول بواسطتها إلى معلومات مُهمة.. على شيء واحد: إن أيام نيتشه المُستنير الديونيوسي "الذي لا لبس فيه" و "الواضح" ، وكذلك إمكانيات مركز نيتشه قد انتهت.



(١) ما بعد البنيوية: هي تسمية وضعها أكاديميون أميركيون للدلالة على أعمال غير متجانسة لمفكرين فرنسيين في العقد السادس والسابع من القرن العشرين " رفض العديد من المنتمين لهذه المدرسة اسم ما بعد البنيوية.

الفصل السادس
معاداة التأسيسية على أراضي الوطن

«إذن ما هي الحقيقة؟ حشد متنقل من الاستعارات والمقتطفات والتجسيدات البشرية. وباختصار، هي مجموعة من العلاقات البشرية، التي تم تعزيزها ونقلها وتزيينها بطريقة شاعرية وخطابية، والتي تبدو بعد فترة طويلة من الاستخدام ثابتة ومتعارف عليها وملزمة للشعب: الحقائق هي أوهام، وقد نسي المرء أن هذا هو ما هي عليه؛ فالاستعارات بالية وبلا قوّة حسية؛ فالعملات المعدنية التي فقدت صورها قد أصبحت الآن مهمة فقط كمعدن، وليس كعملات معدنية.»

فريدريك نيتشه ، من مقال «عن الحقيقة والأكاذيب بمعنى غير أخلاقي» (1873)

«يجب أن تتعلم فهم معنى المنظور في كل حكم قيمي، الإزاحة والتشويه ليست إلا ظاهرة لآفاق الغائيّة وأي شيء آخر يتعلق بالمنظور. وكل الخسارات الفكرية التي ضدنا ومن أجلنا تكلفنا بالمقابل. يجب أن تتعلم فهم الظلم الضروري في كلٍّ من «من أجل» وضد، والظلم لا ينفصل عن الحياة، والحياة نفسها مشروطة من قِبل الشعور بالمنظور وظلمه.»

فريدريك نيتشه ، إنسان مفرط في إنسانيته ، 1878

«لا يوجد «كائن» وراء الفعل والتأثير والتحول؛ فـ «الفاعل» مُجرد خيال يضاف إلى الفعل - الفعل هو كل شيء».

فريدريك نيتشه ، «في جنيالوجيا الأخلاق» (1887)

نادرًا ما وجد جاك دريدا نفسه عاجزًا عن الكلام ، وبالتأكيد ليس في المناسبات التي كُلف بالتحدث فيها. ولكن بعد قبوله دعوة إلى جامعة فيرجينيا عام 1976 لإلقاء سلسلة من المحاضرات حول إعلان الاستقلال الأميركي والإعلان الفرنسي للفلسفة الإنسانية والمواطن تكريمًا للذكرى المئوية الثانية لتأسيس أميركا ، فاجأ دريدا الجمهور باعتذارٍ ، قائلًا: «استميحكم عذرًا ، ولكن سيكون من المُستحيل بالنسبة لي أن أتحدث إليكم بعد ظهر اليوم.. حول ما كنت مُغمسًا بالبحث فيه.»

واعترفَ بأنه وجد احتمال إخضاع إعلان الاستقلال لتحليل «نصي» شيء «مُفزع». ولكن قبل أن يتخلى عن تجربته التي تم تكليفه بها ، قام بتجربتها لفترة وجيزة ، وبعبارات من شأنها أن تكون مألوفة تدريجيًا للجمهور الأميركي المُتزايد باستمرار بشأن نقده التفكيكي. تساءل عن مصدر السلطة والمهمة التمثيلية للتوقيعات على الإعلان ، مُعتبرًا أن الاستقلال.. أو في الواقع موضوع إعلان استقلاليتنا – لم يكن موجودًا قبل ذلك ، بل تم تمثيله في فعل التوقيع.

فلا تشير الوثائق التأسيسية مثل إعلان الاستقلال إلى وجود حكم ذاتي أو استقلال موجود بالفعل ، ولكن بدلًا من ذلك يتم خلق الحكم الذاتي والاستقلال في نفس وقت الإعلان عنه. فعلى الرغم من أن دريدا أكَّد أن «التوقيع يخلق الموقّع» وأن الفعل الكلامي لـ «نحن» يخلق الشخصية المُتكلمة ، (أي أن ألقاء الخطاب نيابة عن الجموع يخلق الخاطب ويخلق له كيان خاص به ولا يخلق شيء للجموع) إلا إنه ظل مُحبطًا من مسألة الأصول: «**كيف تُصنع الدولة أو كيف تتأسس؟ وكيف تصنع الدولة نفسها أو كيف تجد نفسها؟» وبعبارة أخرى، ما هي أسس المؤسسات؟**[1]

من خلال النقر على نحو مجازي على الشوكة الرنانة الخاصة به (أي بعد دراسة وتحقيق) على الوثيقة التأسيسية للأمة الأميركية ، أشارَ دريدا إلى الطرق التي يمكن من خلالها أن يكون التفكيك تجربة ليس فقط ذات قيمة بلاغية وأدبية ، ولكن أيضًا تجربة لها آثار سياسية.. وهذا ما قاله: «هل أجرؤ ، هنا ، في شارلوتسفيل (1) ، على تقديم إعلانكم بكلماتي؟» وبعد ذلك تخلى عن التجربة فجأة. وقد اعترفَ بأن «لا شيء قد جهّزه لذلك».

ففي الواقع ، كان لديه أستعداد ، وإن لم يكن لمثل هذه المهمة التفسيرية بقدر ما كان ضدها. فبعد كلّ شيء ، كان دريدا على مدى عقود مُنغمسًا في مؤلف فهم بأنه حذره من البحث عن الأصول ، والنتائج الخاطئة النابعة من أسس المؤسسات.

لذا بدلًا من الوفاء بوعده ، أخبر جمهوره قائلًا بأنه «سيجعل الأمر أسهل على نفسه ، وسوف ينسحب من المواضيع الأقرب إليه.»[2] وبالفعل ، فقد انسحب من الكاتب نفسه الذي أرشده ونصحه بعدم الممارسة التذكارية ذاتها التي وافق على فعلها. فلم يلق دريدا المحاضرات عن إعلان الاستقلال ، بل بدلًا من ذلك حاضر عن فريدريك نيتشه.

فهل اعتقد مضيفو دريدا الأميركيون أن محاضراته عن نيتشه كانت تكتيكًا

(١) شارلوتسفيل: هي مدينة في ولاية فيرجينيا في الولايات المتحدة الأميركية.

ضخمًا لاصطياد وإغراء المُستمعين؟ هل اعتقدوا أنه كان وقحًا ليقترح عليهم الاستماع إلى محاضرته «بآذان صاغية وبتركيز عالي.. حتى يفهموا كلّ ما يقوله ويدخل إلى عقلهم؟»[3] لا ، لأنه أعطاهم ما يريدون ، أو على الأقل ما كانوا يتوقعونه بالتأكيد. ففي شارلوتسفيل قام بتقديم التفكيك في العملية. بالنسبة إلى دريدا ، فإن سيره وراء نيتشه ، جعله ينهي البحث عن الأصول ، لأن الأصول هي ببساطة ما نخلقه بأنفسنا ، ثم ننسب المعنى بعد الحقيقة. فقد وجدنا أسس ، لم تكن مُكتشفة بعد. وبالمثل ، عندما نقرأ لنيتشه ، كما كان يفعل دريدا في تحليله لـ «هو ذا الإنسان» ، لن يعد بإمكاننا أن نتوقع اكتشاف ما يجول في عقل المؤلف ، أو معانيه المقصودة ، في النص. فعندما سنفعل ذلك ، سنقوم باستخدام اسم مناسب وغير مُعقد ، «نيتشه» ، للقيام بالعمل نيابة عنّا.

ومن خلال استخلاص أفكار نيتشه حول الأسلوب والتعبير ، وتوسيع تداعيات «موت الله» إلى «موت المؤلف» ، وإظهار عدم الاستقرار المُطلق في أبسط أفعال القراءة ، قدم دريدا نيتشه بصورة نصية جديدة ، صورة المُفكر الذي ترك «آثار الازدراء في أعقابه».[4] ويرى دريدا بأن قراءات نصوص نيتشه ، مثل قراءات إعلان الاستقلال ، ليست ثابتة ومُستقرة أبدًا.

وبما أنه «لا يوجد شيء خارج النص» ، على حد تعبيره في كتابه «عن علم الغراماتولوجي» – (علم الكتابة؛ علم النحو) (1967) ، فليس هنالك مفر من الحركة اللامتناهية والحيوية ، والمهابة في صنع المعنى ، عندما يكون كل العالم عبارة عن نص مؤلفه ميت.[5]

ربما يكون دريدا قد نكث بوعده لمضيفيه في شارلوتسفيل بإلقاء محاضرة حول إعلان الاستقلال ، ولكن في أسباب قيامه بذلك ، شارك في الواقع فيما كان ، بحلول عام 1976 ، ممارسة طويلة الأمد في الحياة الفكرية الأميركية. فلقد فكرَ في أميركا من خلال التفكير في نيتشه. وفي الواقع ، أراد التفكير في استقلال أميركا عن أوروبا من خلال استخدام مُفكر أوروبي للقيام بذلك. ومع ذلك ، فإن الأساليب التي قام بها بذلك بدت جديدة تمامًا وغير مألوفة. وهذا ما جعلها رائعة للغاية ، فقد شكّلت طريقة جديدة تمامًا للتفكير في الحقيقة والمعنى ، ومعها طريقة جديدة للتفكير في أميركا.

كان النُقاد والجمهور ، الأميركيون ، يُعرفون بشكل مُتزايد هذا النمط الجديد من التفكير على أنه ما بعد الحداثة ، وهو مصطلح عام يُلخص الأنماط التفسيرية الجديدة النابعة من فرنسا ، وعلى وجه التحديد التفكيك وما بعد البنيوية.[6] وقد أعطت درامية أفكار هذا النمط الجديد من التفكير ، وشهرة المُتحدثين الرسميين به ، جاذبية لفكرة أنَّ ما بعد الحداثة الفرنسية قد جلبت

النيتشوية المعادية للتأسيسية إلى الولايات المتحدة ، ومعها مجموعة من المشاكل الفكرية والأخلاقية التي لم تواجهها البلاد من قبل.

وما قد ضاع وتاه في الكثير من إثارة ورعب نيتشه «الفرنسي الجديد» هو أن اللغة والمنهجيات كانت جديدة ، لكن فكرة معاداة التأسيسية لم تكن كذلك. على الرغم من أن كل من الفلسفة الفرنسية والنقد الأدبي المستوحى من النيتشوية قد لعبا دورًا مُهمًا في تنمية جماهير أكاديمية وشعبية جديدة للفيلسوف الألماني ، إلا إنهما شكّلا مصدرًا مُهمًا ، ولكنه لم يكن الوحيد ، للارتباطات الأميركية مع النيتشوية المُعادية للقومية. ففي الواقع ، حتى الارتباطات مع النظرية الفرنسية ، من خلال استخدامها للتفكير في التفكير الأميركي فيما يتعلق بالفكر القاري (الأوربي) ، توضح الطرق التي تعامل بها الأميركيون وتصالحوا منذ فترة طويلة مع مناهضة القومية أو معاداة التأسيسية على أراضيهم الأصلية.

ربما قد أعاد والتر كاوفمان فتح أبواب تفسيرات نيتشه في أميركا ما بعد الحرب ، لكنه لم يتحكم أو يُسيطر على قنواتها ومساراتها ودواماتها اللاحقة. وقد أصبحت إحدى هذه القنوات تُعرف باسم «نيتشه الفرنسي» و «نيتشه الجديد» و «نيتشه الفرنسي الجديد» ، على الرغم من أنّ كل هذه الأسماء تُشير على نطاق واسع إلى الطفرة الأكاديمية للاهتمام بما بعد الحداثة التي بدأت في أقسام اللغات والأدب في السبعينيات ، وانتقلت إلى مختلف برامج وأقسام الدراسات الثقافية خلال الثمانينيات.[7]

وقد كان تفسير هذا الـ «نيتشه» هو بأنه مُفكر يؤمن بالاعتقاد بأن تمزيق الحقيقة الكونية لا يتوقف حتى يُمزق المرء أسس الذات المعرفية. فلم يكن هذا الـ نيتشه» فيلسوفًا أخلاقيًا يؤمن باستقلالية الفرد ، بل بالأحرى كان خبيرًا لغويًا ، وعالمًا في علم الأنساب قام بدراسة الهياكل والبنى اللغوية والاجتماعية والسياسية التي تبنيها وتقيدها. وكان القوّة الفكرية وراء ما وصفه جان فرانسوا ليوتار بـ «حالة ما بعد الحداثة»: أو «الشك تجاه السرديات الكبرى [1] أو السرديات الخلفية أو الورائية» في التاريخ والأخلاق والنفس.[8]

وعلى الرغم من أنّ العديد من المُنظرين الفرنسيين كان لديهم تأثير قوي على فِكر «ما بعد الحداثة» الأميركي ، إلا إن قوّة كتابات وشخصية جاك دريدا ومُعلمه السابق ، ميشيل فوكو ، كان لها التأثير الأكبر ، وأضافت بريقًا ولمعانًا

(١) السرديات الكبرى: المفهوم يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالنظرية النقدية وتحديدًا بمرحلة "ما بعد الحداثة" ، فهو مفهوم فلسفي شمولي يقترن بسرد السرديات ونقدها لمعنى التاريخ وتجاربه ومعارفه ، ملاحظة: لفظ السرديات لا يعني القصص ، وإنما يعني ما تستند إليه فئة من الفئات استناداً ضمنياً في بناء مقولاتها ، فلكل فئة سردية مرجعها الهيكلي النهائي الذي يقوم عليه فسيفساء فكرها.

على فكرة السبب الفرنسي الأول لقراءة «ما بعد الحداثة» الأميركية لنيتشه.[9]

خلال هذه الفترة تدفق فيض من الدراسات التي أنتجها «النيتشويون الفرنسيون» إلى الأكاديميات الأميركية.[10] فقد جاء في البداية عدد من التجمعات البارزة، بما في ذلك المؤتمر الذي استمر لمدة يومين حول البنيوية، «لغات النقد وعلوم الإنسان»، في جامعة جونز هوبك في أكتوبر 1966، حيث كان أكثر العلماء والباحثون المُتوقعين هم الفلاسفة والمُنظرون اللغويون، والمُحللون النفسيون من فرنسا. وهناك في بالتيمور اقتحموا مشهدًا حرجًا - كما وصفه إدوارد سعيد لاحقًا - «عن الفقر الفكري والنظري المذهل جدًا.»[11] لقد جلبوا معهم إعجابهم المُشترك بنيتشه، الذي، وَفقًا لمنظمي المؤتمر، «جاء الآن ليحتل الموقع المركزي، الذي كان مُنذ الثلاثينيات تحت سيطرة جورج فيلهلم فريدريش هيغل.»[12]

وقد كان جاك دريدا، الذي قام من خلال «هيكله وإشاراته ولعبه في خطاب العلوم الإنسانية» بقلب فرضية المؤتمر بالكامل، بحجة أن البنيوية كانت مُتجذرة من مركز شعار أوروبي مُعيب. وإن اِستحداث الإنجليزية في مرحلة ما بعد البنيوية لن تبدأ في الانتشار لبضع سنوات أخرى، ولكن، كما لاحظ فرانسوا كوسيه، «أدرك الأميركيون الحاضرون في جون هوبكينز في عام 1966 أنهم قد حضروا للتو العرض الحي لميلادها العام.»[13] وقد كان مؤتمر (شيزو للثقافة) للعام 1975 في جامعة كولومبيا، حدثًا بارزًا آخر، إذ ظهر فيه مُنظرون فرنسيون، أبرزهم ميشيل فوكو، الذي قدم لمحة عن نظرياته المستوحاة من نيتشه عن الانحراف الثقافي والانتهاك، مما زاد من وضوح «استقبال نصوص نيتشه في أميركا، والسفر بتذكرة فرنسية.»[14]

وقد قام عدد من الكُتب والمجلات التي تم تأسيسها حديثًا بتسهيل عملية النقل، حيث قدمت «نيتشه الجديد» باعتباره مُلهمًا مُناهضًا للقومية أو معاديًا للأسس والتأسيسية، من فرنسا.[15]

وقد قدمت مجموعة من المقالات صدرت عام 1977 بعنوان «نيتشه الجديد: أساليب مُعاصرة لتفسيره»، ومنها: بصورة مُنظر لغوي وثقافي من إلهام فرنسي، والذي اعتدى، في جميع مظاهره، على «الموضوع» و «المعنى الأحادي»، «و» لم يعد وعدًا بهدف أو غاية أو غرض نهائي «للتفسير، وقد تم تحرير المقالات بواسطة ديفيد بي أليسون.

والآن، أصبح «موت الله» المألوف للقُرّاء الأميركيين، غير مألوف لتطبيقه الجديد باعتباره موت «التسلسل الهرمي التقليدي للتمركز اللغوي»، (1) في حين

(١) التمركز اللغوي: هو مصطلح صاغه الفيلسوف الألماني لودفيغ كلاجيس في أوائل القرن العشرين، وهو يشير إلى تقاليد العلوم والفلسفة الغربية التي تعتبر الكلمات واللغة تعبيرًا أساسيًا عن واقع خارجي.

سيتم تفسير «إرادة القوّة» على أنها «إرادة تفسير النصوص».

كما أوضح أليسون، بأن هذا الكتاب لم يقتصر على أيٍّ «عقيدة معينة»، على الرغم من أنه قدَّم توبيخًا واضحًا لما لن يفعله، وهذا ما قاله: «من المؤكد أنه لا يتألف من سلسلة أخرى عديمة الجدوى من الإفراط في التبسيط، أو حكايات السيرة الذاتية، أو الملخصات - تقليد اعتادَ عليه الجمهور الناطق باللغة الإنجليزية منذ فترة طويلة.»

وقد بيّن أليسون بأنَّ نيتشه الجديد المناهض للقومية أو المعادي للأسس والتأسيسية «لم يُسمع به» حتى الآن في أميركا.[16] وبالمثل، فإن إصدار 1978 من (سيمي تكست)، «عودة نيتشه»، قدمت شخصًا «فريدًا» فرنسيًا، الذي قدم «نقدًا مُستمرًا للوحدة، والذات، والاستمرارية، والاستقرار، وما إلى ذلك، مثل العديد من الاختلافات حول موضوع ما. وليس ربما، وأنما بالفعل.. يوجد هناك اختلافات في البحث عن موضوع ما. «في مواجهة المقالات التي كتبها المُفكرون الفرنسيون أمثال جيل دولوز، وجان فرانسوا ليوتارد، وبيير كلوسوفسكي جنبًا إلى جنب مع عدد قليل من الأميركيين، وأبرزهم الملحن جون كيج، فقد أعلنت مُقدمة جيمس لي أنها توصلت إلى «تحرير نيتشه» من قبضة كاوفمان الضعيفة. وهذا ما كان مكتوبًا في المقدمة: «**إذن كيف يحدث إننا نعلن عودة نيتشه؟ هل نحن.. نحاول الانغماس في أراضي والتر كاوفمان؟ أم أننا ببساطة نُخرج أنفسنا منها ونُغيّر هذا الاتجاه، محاولين أن نزرع نسخة غنية (أكثر أو أقل) من الفيلسوف الذي أصبح بالتأكيد الألماني الأكثر شيوعًا في باريس؟**»

وقد تم تشجيع القُرّاء على المساعدة في تحديد أسباب الاندفاع نحو «نيتشه الجديد» عن طريق ملء استبيان يعرّفون فيه أنفسهم على أنهم «تلاميذ» أو «ورثة شرعيون» أو «مُستفيدون فاشلون»، وإرساله مباشرة إلى كاوفمان في برينستون[17] وقد كانت الصفحات تحتوي على صور لشارب نيتشه من كل زاوية، وقد كانت ثمان صفحات كوميدية مليئة بتصوير نيتشه وشقيقته المتورطيَن في سلسلة من مغامرات سِفَاح القربى (زنا المحارم)، ونيتشه يدخن السجائر، بعد الجماع ويُفكر في كيف أن «**النساء هي الملكية الخاصة الوحيدة التي لديها السيطرة الكاملة على مالكها (صاحبها)**»، وأيضًا رسومات الفيلسوف كرجل خارق مُتوَّج يطير، وصورته بشارب كينغ كونغ.[18] إضافة إلى انتشار وتداول الفكرة القائلة بأن النظرية الفرنسية الحديثة لنيتشه كانت بمثابة نقطة فاصلة زمنية وفكرية للقُرّاء الأميركيين، فقد طرح العدد الخاص لعام 1981 من النطاق 2 لمجلة ما بعد الحداثة سؤالًا، «لماذا نيتشه الآن؟» مُعبرين عن انتشار النيتشوية بشكل مُتزايد وتأثيرها الذي قدم مناهضة للقومية أو معاداة

الأسس والتأسيسية ونقاشات جديدة جذرية لأميركا.[19]



من «حياتي»، الرسوم المتحركة في «عودة نيتشه» (سيمي تكست) الإصدار المُميز، (1978)..

تم استخدام الصورة بأخذ الإذن من الناشر.

ففي مقدمة العدد المنشور على شكل كتاب ، يمكن أن يُميز المُحرّر ، دانيال أوهارا ، الآن تأويلات غاليك هايدجر ، وتفكيك دريديان (مشتقة من جاك دريدا) ، وعلم الأنساب الفوكوي [1] للسلطة أو القوّة باعتبارها الأشكال الثلاثة لـ «استيلاء نيتشه لما بعد الحداثة».

لماذا نيتشه الآن في «عصرنا ما بعد الحداثي المفترض؟» لأنه ، كما تظهر هذه السلالات الجديدة من مناهضة التأسيس ، كان نيتشه «نبيًا لمفهوم ساخر عن عدم القيمة في قلب الثقافة.»[20]

إن قوّة الكتابات وشخصيتا دريدا وفوكو دفعتهما إلى مكانة مشهورة في الولايات المتحدة ، إذ إن استخدامهما لمناهضة تأسيسية نيتشه ساعد في تنمية شخصيات أكاديمية بارزة ومحلية كذلك. وقد كان اثنان ممن استخدما القراءات الفرنسية لنيتشه بشكل كبير وحققا تأثير واسع هما إيف كوسوفسكي سيدغويك وجوديث بتلر.

لقد اعتمدا على اقتباس من كتاب نيتشه «في جنيالوجيا الأخلاق» ، وهو نص شكَّل الركن الأساسيّ لتفسيرات نيتشه الأميركية ، وبفضل جهودهما في وضع علاقات القوّة المُتخفية كموضوع ثابت ، اكتسبا صدى جديدًا في الثمانينيات ، وهذا هو النص الذي استخدماه: «**لا يوجد «كائن» وراء الفعل والتأثير والتحول؛ فـ «الفاعل» مجرد خيال يضاف إلى الفعل - الفعل هو كل شيء.**»[21]

وفي كتاب» أبستمولوجيا الخزانة» [2] - (1992) استخدمت سيدغويك تفسيرًا نيتشويًا لتحدي الثنائية الإجبارية [3] في النشاط الجنسي البشري ، من أجل دراسة كيف تم تشفير مفاهيم الرغبة مع الأفكار المُدمرة ، وبالتالي إظهار كيف أن مناهضته للأسس والتأسيسية كانت ضرورية لنظرية أحرار الجنس (الشواذ).[22]

وبالمثل ، في كِتاب «مشكلة الجندر» (1990) ، حوَّلت جوديث بتلر تحدي فوكو المستوحى من نيتشه إلى «ميتافيزيقيا الجوهر» كأساس لمهاجمتها على «الخيالات التأسيسية» للجندر.

---

(١) الفوكوي (فوكو): تحليل الخطاب بحسب ميشيل فوكو هو بالتركيز على روابط النفوذ في المجتمع المعبر عنها باللغة والممارسات ، وهو ضرب من تحليل الخطاب يعود أصله إلى ميشيل فوكو.

(٢) الأبستمولوجيا: علم المعرفة. أو نظريّة المعرفة.

(٣) في فلسفة العقل ، الثنائية: هي افتراض أن الظواهر العقلية ، في بعض النواحي غير مادية ، أو أن العقل والجسد غير متوائمين. وبالتالي ، فإنها تشمل مجموعة من وجهات النظر حول العلاقة بين العقل والمادة ، وتتناقض مع مواقف أخرى ، مثل المادية في مسألة العقل والجسد.

فوفقًا لبتلر ، قد ساعد نيتشه في إظهار كيف أن فئات الجندر ليست «طبيعية» بل «جهات مُتنازع عليها للمعنى» ، وهي مساحات تنقلت وتغيَّرت فيها الهوية الصحيحة داخل أو ضد الأعراف الاجتماعية. وهذا ما قالته جوديث بتلر: «**قد نقول كنتيجة طبيعية (لنيتشه): لا توجد هوية جنسانية وراء تعابير الجندر (نوع الجنس)؛ فإن الهوية تتشكل بشكل عملي من خلال «التعابير» ذاتها التي يقال إنها نتائجها.**»[23]

لقد قام كل من سيدغويك وبتلر باستخدام القراءات الفرنسية الأحدث لنيتشه في حملتهما ضد النزعة الجوهرية كتعبير عن القلق الجندري الأوروبي ، فقد شاركا فيما تم تأسيسه بحلول التسعينيات من القرن الماضي لممارسة ثقافية لاستخدام نيتشه لتحدي الضرورات الزائفة التي تُقيّد التحرُّر الأنثوي والجنسيّ.

ومع أنَّ الخطابات كانت جديدة بشكل لا لبس فيه وتوغلت بالفعل بشكل أعمق في أسس الذات ، إلا إنَّ محاسبة الذات في عالم خالٍ من القواعد العامة كان راسخًا بالفعل في التفسيرات النيتشوية الأميركية.

وبينما انبثقت الأخبار المذهلة من الأكاديمية بأنَّ الأساتذة كانوا يوجهون طلابهم إلى أن المفاهيم الغربية الحاسمة للموضوع الأخلاقي ليست أكثر من اعتذارات من الذكور البيض ، قد ردَّ النُّقاد الثقافيون المحافظون بقلق وانزعاج. فقد أدت الانتقادات القاسية المُتزايدة من اليمينية (حزب المحافظين) إلى زيادة الدراما حول نيتشه ما بعد الحداثة ، الذي تحدت أفكاره مصداقية الحقيقة.

واعتبر المحافظون أن فلسفة نيتشه من مسببات الأمراض الخارجية التي تصيب قلوب وعقول الشباب الأميركي. وبالتعبير عن إحباطه من الأكاديمية الأميركية والثقافة الشعبية ، اليمينية المُتنامية في الثمانينيات والتسعينيات ، قدم آلن بلوم هجومًا عنيفًا على «التعليم النيتشوي» النابع من الأكاديمية في كتاب «إغلاق العقل الأميركي» (1987). وقد أعرب عن شكوى مُتزايدة بين المُحافظين بأنه كان من السيء بما فيه الكفاية أن ينتقل دور الثورة - التحريرية المُستمرة من الاحتجاجات الطلابية في الستينيات إلى الثقافة الشعبية في السبعينيات والثمانينيات ، ولكن ما كان من الأسوأ أن يحدث.. هو أن ينتقل هذا الاحتجاج من المسرح السياسي إلى الأكاديمية.

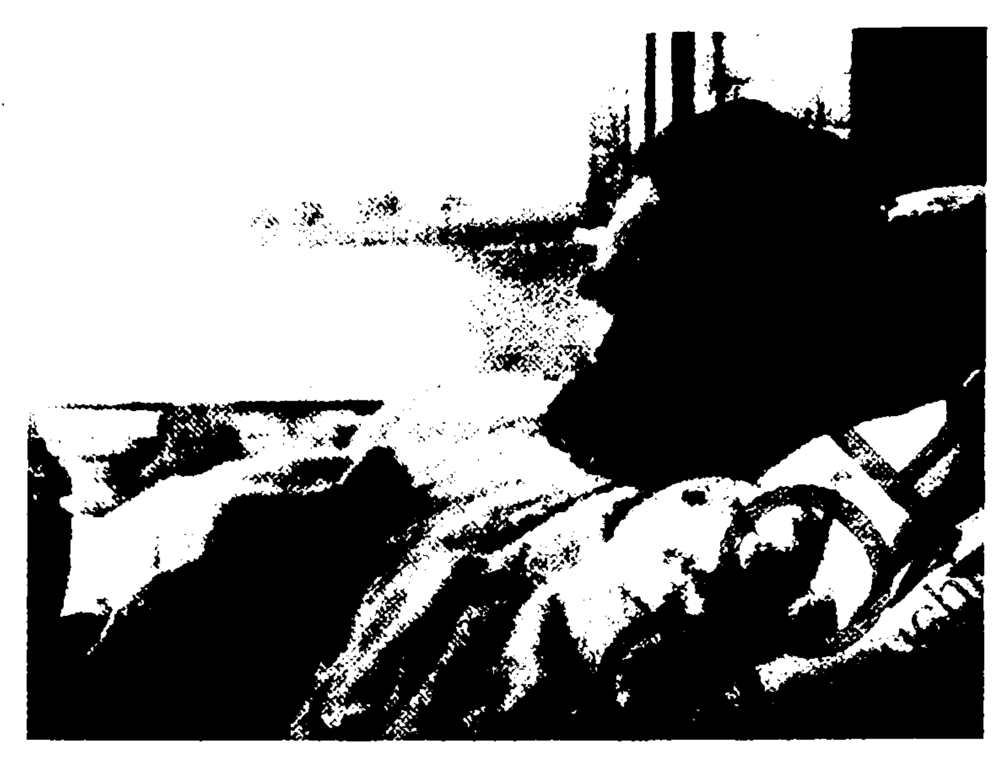
وقد انتقد بلوم «نسبية القيمة» التي كان يعتقد أن أساتذة اليسارية يروجون لها لطلابهم ، مُتلهفين للحصول على رخصة نيتشه الرسمية لفجورهم الأخلاقي[24] فإن مشكلة العقل الديمقراطي في أواخر القرن العشرين ، كما قال بلوم ، لم تكن في أنه مُغلق ، بل إنه كان مُنفتحًا بشكلٍ جذري ، وعشوائي للغاية

لفهم النقد الأخلاقي الدقيق لنيتشه وتحذيراته من العدمية.

وقد كانت الخلافات ضد النسبية في الأكاديمية مُنذ فترة طويلة دليلًا على شكوى إيرفينغ بابيت ضد الرومانسية النيتشوية في العقود الأولى من القرن، وهجمات روبرت ماينارد هلتشينز على «العقول بلا فائدة» للتعليم التقدمي في ثلاثينات القرن العشرين. ولكن بتثبيتها على نيتشه ما بعد الحداثة الجديد، الذي وصفه بأنه «تأثير أجنبي» فاسد مع «وجهات نظر غريبة وأذواق غريبة»، ساهم بلوم في الخطاب الأوسع لكل من اليمينية واليسارية بأن المحاسبة على التأسيسية كانت مشكلة أخلاقية جديدة، وهي فكرة أجنبية تمامًا للفِكر والثقافة الأميركيين.[25]

وقد اختار المُنتقدون اليمينيون المُتزايدون هذا السرد. وقد وصف روجر كيمبال، في ملاحظة لاحقة لهجومه على مناهضة الإنسانية النسبية في العلوم الإنسانية، في كتاب «الراديكاليون الثابتون» (1990)، كيف أنَّ الخليط الغريب بين النسبية وسياسات الهوية في العلوم الإنسانية قد حوَّل الفصل الدراسي بالجامعة إلى «مستنقع مفتوح أمامنا، ومستعد لالتهام كلّ شيء. فأفضل رد على كلّ هذا، بل إن الرد الوحيد الجاد والفعال، هو عدم دخول هذه المياه العكرة في المقام الأول.» ومثلما قال كيمبال: «**كما لاحظ نيتشه، نحن لا ندحض المرض. نحن نقاومه.**»[26]

بينما ساعد بلوم في تقديم خلاصة مفادها أن الآثار المُترتبة على «النسبية الشعبية» المستوحاة من نيتشه تُشكل تهديدًا خطيرًا لمهمة الأكاديمية، أوضح بأن العواقب كانت أسوأ بكثير على «الروح» الأميركية.[27]



نيتشه العاجز قبل وفاته بسنة واحدة (صيف 1899).
تم التقاط الصورة من قبل هانز أولد. كما أعيد نشرها من قِبل في دانيال أوهارا، مُحرِّر، لماذا نيتشه الآن؟ (1985).

وتحت عنوان «أرواح بلا حنين في الأصل» سعى بلوم إلى توضيح أنه في حين أن مناهضة القومية والأسس والتأسيسية التي أطلقها نيتشه مهَّدت الطريق للعدمية الحديثة، فقد كان مُنظِّرًا أيضًا، على عكس ذريته الأميركية، قد فهم عواقبها على الروح البشرية. في الجوهر، لم يكن الغضب الذي تولّد على «إضفاء الطابع النيتشوي» على الفنون الليبرالية هو أنَّ الأكاديمية لم تعد تدرّب الطلاب في الفصل على الادعاءات الأخلاقية، بل لأنها كانت تقوّض الادعاءات الأخلاقية تمامًا، وتنشئ أجيالًا جديدة من الأميركيين بلا إيمان في - أو القدرة على - الكمال الفكري والأخلاقي.

وإن هذا القلق يكمن في جوهر كِتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير» (1992)، وهو من أفضل الكُتب مبيعًا لطالب جامعة كورنيل السابق، فرانسيس فوكوياما.

ونظرًا لأن إحدى فرضيات الكتاب كانت هي أن كل من الديمقراطية الليبرالية الأميركية والرأسمالية أثبتتا أنهما «الشكل النهائي للحكومة البشرية»، فقد أشادَ بها النُقاد وسخروا منها أيضًا باعتبارها قطعة من أميركانا المُنتصرة. ومن وجهة نظر فوكوياما، فإن ردود الفعل هذه أبعدت الأضواء عن وجهة نظره الأكبر.

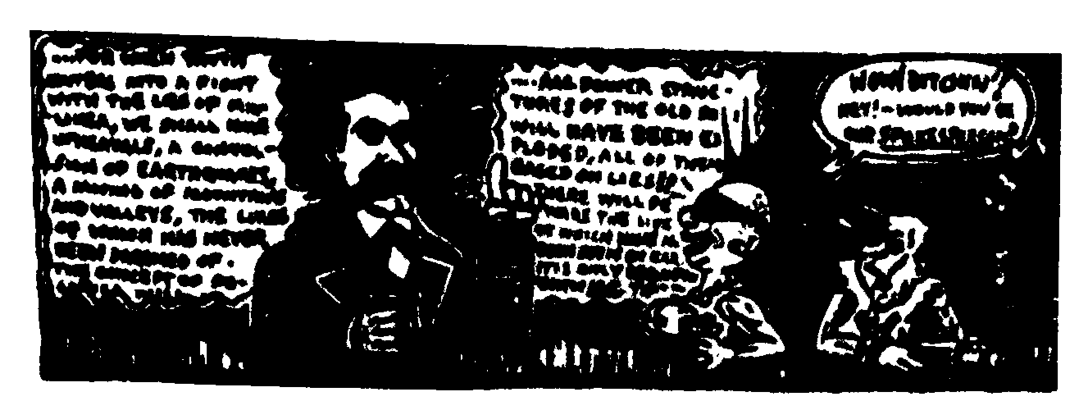


نيتشه العاجز قبل وفاته بسنة واحدة (صيف 1899).
تم التقاط الصورة من قبل هانز أولد. كما أعيد نشرها من قِبل في دانيال أوهارا، مُحرّر، لماذا نيتشه الآن؟ (1985).

وتحت عنوان «أرواح بلا حنين في الأصل» سعى بلوم إلى توضيح أنه في حين أن مناهضة القومية والأسس والتأسيسية التي أطلقها نيتشه مهَّدت الطريق للعدمية الحديثة، فقد كان مُنظِّرًا أيضًا، على عكس ذريته الأميركية، قد فهم عواقبها على الروح البشرية. في الجوهر، لم يكن الغضب الذي تولّد على «إضفاء الطابع النيتشوي» على الفنون الليبرالية هو أنَّ الأكاديمية لم تعد تدرّب الطلاب في الفصل على الادعاءات الأخلاقية، بل لأنها كانت تقوّض الادعاءات الأخلاقية تمامًا، وتنشئ أجيالًا جديدة من الأميركيين بلا إيمان في - أو القدرة على - الكمال الفكري والأخلاقي.

وإن هذا القلق يكمن في جوهر كِتاب "نهاية التاريخ والإنسان الأخير» (1992)، وهو من أفضل الكُتب مبيعًا لطالب جامعة كورنيل السابق، فرانسيس فوكوياما.

ونظرًا لأن إحدى فرضيات الكتاب كانت هي أن كل من الديمقراطية الليبرالية الأميركية والرأسمالية أثبتتا أنهما «الشكل النهائي للحكومة البشرية»، فقد أشادَ بها النُقاد وسخروا منها أيضًا باعتبارها قطعة من أميركانا المُنتصرة. ومن وجهة نظر فوكوياما، فإن ردود الفعل هذه أبعدت الأضواء عن وجهة نظره الأكبر.



رسمة من قِبل جاي كوتون في جورج سكالابا، « فريدريك الحديث تمامًا» في صحيفة ذا فيليج فويس (19 أغسطس 1986)

تم استخدام الصورة بأخذ الإذن من الناشر.

فبينما ناقش بالفعل بأنَّ تاريخ العالم كان يقود إلى الاقتصاد السياسيّ للولايات المتحدة ، كما أكَّد ذلك سقوط جدار برلين وانهيار الاتحاد السوفيتي ، فإن هذا وحده لم يستوعب «السؤال الأعمق والبليغ حول صِحّة الديمقراطية الليبرالية نفسها.» وشدَّد على أنَّ «أكبر مخاوف نيتشه كانت أن تنتصر» طريقة الحياة الأميركية» ، وكان أحد أهداف الكِتاب هو شرح سبب تبرير هذه المخاوف.

فقد استخدم توصيف نيتشه للديمقراطية باعتباره انتصارًا لأخلاق العبيد لتشكيل وصوغ الكتاب؛ وقد استلهم عناوين الفصول واستخدم أفكار كُتب: «إرادة القوّة» ، «هكذا تكلم زرادشت» ، و «تأملات قبل الأوان» لفكرة كتابه؛ وأخذ تشخيص نيتشه التحذيري حول «آخر البشر» المُهملين لوصف «المواطن النموذجي للديمقراطية الليبرالية.»

وأكَّد فوكوياما أنَّ ما يهم أكثر من بقاء الديمقراطية الليبرالية هو ما إذا كانت تستحق البقاء. وتنبأ نيتشه أنه بمُجرد أن يسير منطق الحضارة الغربية في مساره ، سيظهر عدد قليل من «السوبرمان» النادرين الذين يمكنهم العيش بدون الأخلاق التقليدية والتغلب على - وحتى احتضان - عالم غامض. ولكن „آخر البشر» سيكونون هناك أيضًا في نهاية التاريخ ، وراضين تمامًا عن إبقاء رؤوسهم مُنخفضة وراضين عن التشبث بأخلاقهم المُفلسة الواهنة.

وقد أعرب فوكوياما عن أسفه لأن الأميركيين المُعاصرين كانوا يظهرون بالفعل دليلًا على هذه القناعة الخبيثة ، فقد كانوا مُستعدين جدًا للقبول بالفضيلة ، ولم يعدوا قادرين على السعي لتحقيق العظمة ، وراضين كثيرًا بالحريات الليبرالية ، أو حتى مُقتنعين كثيرًا عن أنفسهم لدرجة أنهم صاروا لا يسعون نحو الأشياء التي تكافح من أجل التميُّز ، والشجاعة ، والشرف.. الأشياء

التي تجعل الحُرية الليبرالية شيء يستحق العناء. فما فقدوه كان ثمرة «ثيموس النبيلة»، وهي كلمة يونانية تعني «الروحانية»، وهي شي أقرب إلى الرغبة في التمييز. وبالنسبة لفوكوياما، لم تكن المشكلة في النسبية في حد ذاتها. بل كانت فيما يمكن أن يصنعه الأفراد الأميركيون من سلعهم النسبية.[28]

كان هذا تحذير نيتشه «الحقيقي»، نيتشه «الجديد»، الذي لم يسمع به أحد حتى الآن في أميركا. وقد اتبع فوكوياما خطى مُعلمه، وولّدَ أميركي نيتشوي آخر يحصل على أفضل الكُتب مبيعًا. وهكذا في ذروة شعبية نيتشه باعتباره ما بعد الحداثة الناطق بالفرنسية، جعل نيتشه يتكلم اليونانية، وبذلك أثبت حسن نيته كأب للمحافظة الأميركية الحديثة. وقد أعلن فوكوياما أنَّ نيتشه الجديد مُختلف تمامًا عن طرق التفكير الأميركية، نيتشه الذي تم إسكاته، وهو الشخص الذي «وجد اليمينين أذكى وأنسب المُتحدثين باسمه.»[29]

وقد استخلصت خطابات ما بعد الحداثة المستوحاة من الفرنسية الآثار المضادة للتأسيسية لفلسفة نيتشه. فقد قدمت لغات ونظريات جديدة لاستكشاف عمليات وإمكانيات صنع المعنى بعد إغلاق الحسابات المُتعلقة بكل بقايا القيم الأخلاقية للتأسيسية الأخلاقية والمعرفية (الأبستمولوجيا) والميتافيزيقية. وقد ألهمت المُتحمسين، الذين رأوا أنها بمثابة بوابة للانفتاح الضروري للفِكر الأميركي، بينما أثارت غضب الآخرين، الذين رأوا فيها حبسًا وتقويضًا للعقل الأميركي. ولكن عندما تعامل الأميركيون مع نيتشه «الجديد»، فقد فعلوا ذلك بطرق كانت جزءًا طويلًا من حسابات الأميركيين معه. لقد استخدموه كوسيلة للتصالح مع الأسس المعرفية والأخلاقية والثقافية للفِكر الأميركي، والتي تم تقييمها دائمًا ليس فقط فيما يتعلق بالمطلقات، ولكن فيما يتعلق بأوروبا. وكانت عناصر هذا التفسير المضاد للتأسيسية والأسس جديدة، لكن وجود نيتشه في الثقافة الأميركية لم يكن كذلك.

ما كان قديمًا في هذه الفترة هو الطرق التي استخدم بها القُرّاء النيتشويون الأميركيون «نيتشه» للتوصل إلى تفاهم مع معادلة التأسيسية على أراضي الوطن. وما غرق أيضًا في مُحيط «العاصفة والاندفاع»(1) بوصول نيتشه «الفرنسي الجديد» في السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات كان مساهمات مُهمة في خطاب نيتشه التي لم تكن جديدة ولم يتم تشكيلها على غرار التفكيكية أو ما بعد البنيوية.

وفي الواقع، أكّد ثلاثة من أبرز المُفكرين في تلك الفترة، الذين كانوا

(١) العاصفة والاندفاع: حركة أدبية ألمانية رومانتيكية ازدهرت في أواخر القرن الثامن عشر كرد فعل لعقلانية حركة التنوير. تميزت آثار أركانها بعاطفية متقدة، وإعظام للطبيعة، وتصوير لثورة الفرد على المجتمع.

مُحاورين نيتشويين مُهمين ، المُنظر الأدبي هارولد بلوم والفيلسوفان ريتشارد رورتي وستانلي كافيل ، على أنَّ مناهضة التأسيسية شكلت جزءًا مُهمًا من الفِكر الأميركي.

لقد اعتمدوا على الخطابات المألوفة لنيتشه باعتباره الشخص الذي هاجم العدمية بحماسة أكثر مما هاجم الحقيقة. لكنهم لجأوا إلى نيتشه ليس فقط ليعتمدوا على أفكاره ، ولكن لدراسة كيف قد مكّنت هذه الأفكار الأميركيين من التفكير في تفكيرهم. لقد قدموا نيتشه الذي ، في نظرهم ، تناغم مع مصادر معاداة التأسيس الأميركية ، على وجه التحديد لأنه سمع تلك النزعة المعادية للتأسيس في إيمرسون (والتي نقلها إيمرسون إلى ويليام جيمس وجون ديوي).

كما سنرى ، لجأ بلوم ورورتي وكافيل إلى نيتشه ، ليس للابتعاد عن العناصر المعادية للتأسيس في الفِكر الأميركي ، ولكن لمواجهتها في إيمرسون وأعقابه البراغماتيين. ومع ذلك ، فإن هذه الأصوات الثلاثة الفريدة التي لا يمكن كبتها ، قد أعادت العناصر المألوفة.

لقد لجأوا إلى نيتشه ، تمامًا كما لجأ نيتشه إلى إيمرسون ، للنظر في عقلهم الأصلي فيما يتعلق بشخصٍ آخر عبر المحيط الأطلسي ، وللتوق إلى «موطن» للفلسفة التي لا أساس لها ، ولإعادة فلسفة تستفسر ، كيف أعيش؟ ولكنها تسأل أيضًا ، كيف لي أن أعرف؟ أسئلة مُهمة بشكل خاص في عالم بلا أسس.

– هارولد بلوم: البحث عن الأسبقية الإيمرسونية

في صباح عيد ميلاده الخامس والسبعين في 11 تموز (يوليو) 2005 ، جلس هارولد بلوم ليُفكر في بصمته على النقد الأدبي من أجل كلمة ختامية لكتاب "الرفقة المالحة لهارولد بلوم» ، وهي مجموعة كبيرة من الثناء والتعليق. وقد افتتح المُحررون الكِتاب بادعاء لا يمكن إنكاره بأن «هارولد بلوم هو أشهر ناقد أدبي حي ناطق باللغة الإنجليزية في العالم » ، بينما أشاروا أيضًا إلى أنَّ بلوم قدّم نفسه باستمرار على أنه «صوت مُنفرد ، يتجاهله الجمهور الأكاديمي الذي يجب عليهم الاستماع إليه ، ولكنهم لن يفعلوا ذلك أبدًا.»[30]

ووفقًا لهذا التوصيف ، أنهى بلوم الكِتاب مُعترفًا بالوحدة الضرورية لمسيرة طويلة الأمد لـ «الصراخ ضد ما أعجز عن» ، داعيًا الموضات الأكاديمية التي غيَّرت الأسماء ، ولكن ليس «اعتداءاتهم على الجمالية الإنسانية» ، والتي شاهدها على مدى أكثر من نصف قرن من الأستاذية في جامعة ييل.

لم يكن من المُستغرب ، حسب اعتقاده ، أن المُحرّرين اختاروا «كتابة أوصاف لبقة جدًا» لاستقباله في الأكاديمية.

ومع ذلك ، كان من المعقول بنفس القدر أن يكون بمثابة الكاتب والناقد اللبق لعقود طويلة من الزمن ، وهو المصطلح الذي استخدمه لتعريف التأثير والتبادل الأدبي ، فهو الذي وضع نظريات حول الشعراء التاريخيين والنُّقاد المعاصرين. كما قدَّم بلوم دليلًا مُهمًا لنظريته عن التأثير ، نظرته الخاصة.. حين قال: «**قد علّمنا نيتشه أنَّ كل روح يجب أن تكشف عن نفسها في الكفاح.» وبالمثل، نقل نيتشه إلى بلوم الرؤية المؤلمة والرائعة للعود الأبدي للشيء نفسه. وأن الاحتضان أفضل من الاحتجاج على مسار حياة المرء.. مع آمور فاتي (أي حب القدر).** (1)

فقد علّمَنا نيتشه أنه على الرغم من أنَّ الإرادة البشرية يمكنها فعل أشياء كثيرة ، إلا إنها لا تستطيع أن تعود إلى الماضي. بغض النظر عن أن بلوم لم يريد ذلك ، وهذا ما قاله: «**أنا سعيد لأنني لا استطيع عيش أيامي التي مضت مرة أخرى، لأنني بالفعل كنت سأكرر الأخطاء نفسها، الأعداء أنفسهم، الطُرق الضالة نفسها. يقول نيتشه إنَّ الخطأ في الحياة ضروري للحياة.»**[31]

إن لجوء بلوم لنيتشه وهو ينظر إلى حياته كناقد يعكس كيف استخدم الفيلسوف الألماني ليُشكل نفسه الأدبية. فلأكثر من أربعين عامًا من الإنتاج الأدبي الرائع ، وعندما فكر هارولد بلوم في هارولد بلوم ، أو في ديناميكيات الإبداع الجمالي ، غالبًا ما كان يُفكر في نيتشه.[32]

وعلى مدى فترة طويلة من حياته المهنية ، عندما انخرط في معركة حماسية مع الاتجاهات العلمية في الأكاديمية ، اعتمد بلوم على نيتشه كمُنظر للتأخر الفكري والشعور بالذنب ، وكنموذجٍ للعبء الشعري أمام الناقد ، أو ما إذا كان يتحدى النقد الروحاني المُتطرِّف للنُّقاد الجدد وإصرارهم على الانحلال الموجود في النصوص في الستينيات؛ والتفكيك الراديكالي للروحانية للنقد والاحتفاء باللامبالاة الراديكالية مع «موت المؤلف» في السبعينيات؛ أو الانتقال من النقد الأدبي إلى الدراسات الثقافية. ومع تسييس النصوص من قبل ذرية دراساتهم الثقافية في الثمانينيات والتسعينيات ، انتقد بلوم الناقد الأدبي باعتباره عارفًا بالحقيقة. ففي رأيه ، قد اقترب أسلافه من النصوص كما لو أنهم كانوا متأكدين من معناها ، بينما تعامل معاصروه وطلابهم مع النصوص على يقين من عدم وجود معنى لها على الإطلاق.

ولكن وفقًا لتقدير بلوم ، فإن كلا النوعين من النُّقاد الأدبيين متورطين في

(١) آمور فاتي: هي عبارة لاتينية يمكن ترجمتها على أنها "حب القدر" أو "حب المصير". يتم استخدامها لوصف الموقف الذي يرى فيه كل ما يحدث في حياته ، بما في ذلك المعاناة والخسارة ، على أنها جيدة أو ، على الأقل ، ضرورية.

المشكلة نفسها: فقد تكون لديهم أسئلة ، لكن ليس لديهم بحث. كلاهما يطلب المعرفة ، ولكن ليس الحكمة.

وكطالب دراسات عليا في جامعة ييل في عام 1951 ، قرأ بلوم كتاب نيتشه «حول استخدامات ومساوئ التاريخ من أجل الحياة» ، واعتبره بمثابة تعليمات واضحة لما يجب البحث عنه في النقد الأكاديمي ، وهذا ما قاله: «هنالك حشد من الكم الهائل من التاريخيين المحايدين ، الذين سوف يبقون دائمًا في مكانهم ، وعلى استعداد للنظر في المؤلف من خلال تلسكوباتهم الطويلة.»

قد يكون لدى النُقاد المستائين ، والقُرّاء الضعفاء ، «الأعمال الأكثر إثارة للدهشة» أمامهم ، ولكن كل ما يمكنهم إنتاجه هو «صدى» في «شكل النقد» ، «على الرغم من أن الناقد لم يحلم أبدًا بإمكانية العمل قبل لحظة.» وقد أزعج نيتشه بلوم بصورته عن النقد العاجز الذي لا يولّد شيئًا سوى نقد آخر ، والنقد الذي «لا تأثير له بالمعنى الحقيقي ، أي تأثير على الحياة والفعل.»[33]

أدرك بلوم أنَّ مناهضته للتاريخانيّة وإصراره على العظمة الأدبية كانا خارج نطاق التحركات الرئيسية في الأكاديمية ولا يتماشيان معها. لكنه اعتقد أنه حتى في عالم خالٍ من الأبدية ، كانت هناك بعض الأصوات الفريدة والمُذهلة التي كان لها تأثير على «الخلود العلماني.» وهذا ما قاله: «**إن الوقت، الذي يدمرنا، يحوّل ما هو ليس عبقريًا إلى هراء أو قمامة.**» وحتى الدعوة إلى الثقافة والاطلاع والمنح الدراسية التي تطمح إلى شيء أبديّ فيها لمسة قداسة غير مُقدسة وهذا ما كان موضع استياء في أكاديمية أواخر القرن العشرين. لكنه لم يكن مهمًا لبلوم. فقد تعلَّم من نيتشه مُنذ فترة طويلة أنَّ **الصوت الوحيد الذي يمكنه التحدث مع أيِّ سلطة هو الصوت الذي لا يستدعي أيَّ سلطة سوى الذات.**

«في سن الحادية والسبعين ، تعلَّم ناقد أدبي أنه لا يجب عليه أن يتحدث إلا عن نفسه ، وليس عما هو عصري ، وهذا ما قاله: لذا اسمحوا لي أن أبدأ برفض» نيتشه الفرنسي».. فسوف أفكر فقط فيما فعله نيتشه ، وما زال يفعله ، من أجلي.»[34]

وما فعله نيتشه من أجل بلوم هو اطلاعه على أفكاره حول مخاوف التأخر الفكري حيث سيصارعها بمفرده. وما فات على النُقاد القاريون الأوربيين ، وما أظهرته رؤى نيتشه الإيمرسونية ، هو أنَّ النقد في أفضل حالاته يُعتبر شكل من أشكال أدب الحكمة ، وعلامات على الألوهية في إنسانيتنا البشرية بالكامل.

وبالنسبة لبلوم ، أظهر إيمرسون اليافع ، ونيتشه ، إن النقد الأميركي وسيلة للخروج من التفكيك القاري والعودة إلى أولويتهم الأصلية. فقبل الرافضين

القاريين ، كان هناك إيمرسون.

يُمثل كِتاب «قلق التأثير» (1973) لـ (هارولد بلوم) بداية مسيرة بلوم المهنية كنجم في مجال النقد الأدبي ، بالإضافة إلى انخراطه العميق مع نيتشه لإعادة كتابة النقد الخطابي.

لقد أصرَّ بلوم فيما كان في وجهة نظره ضئيلًا أكثر وأيضًا أكثر طموحًا وإثارة للجدل حتى الآن ، وهو أن الوقت قد حان لأن يتخلى النُقاد عن المشروع الفاشل في السعي إلى «فهم» أي قصيدة واحدة كهيئة في حد ذاتها ، والنظر في «مصدر المعنى الشعري» ، والذي لم يعد يُعتقد أنه معنى يتعلق بالكلمات الموجودة على الصفحة.

وأوضح بأن المعنى يتولد في أعمال النَقل الأدبي. ومع ذلك ، بالنسبة لبلوم ، لم يكن من المُفترض أن يُفهم هذا التقليد على أنه انتقال للمعايير الشعرية من شاعر إلى آخر ، بل كان مجالًا نفسيًا للقلق.. مجالًا يتصارع فيه الشاعر اللاحق مع سلفه. فعلى عكس النظرة التقليدية للتأثير على أنه القوّة التي يؤكدها شاعر سابق على شاعر لاحق ، وصفه بلوم بأنه رد فعل السليل للخوف من أن يكون سلفه مُقيدًا أو مشروطًا أو حتى ممحوًا من قبل الشعور بالقلق من أن سلفه قد هزمه في أفضل أفكاره الخاصة. وعلى الرغم من أنه لا يمكن لأيَّ شاعر أن يتسامح مع التأخير ، قال بلوم: «**إلا إن المواهب الأضعف هي المثالية**»، في حين إن «الشعراء الأقوياء» ، «شخصيات الخيال القادر» ، يمكن أن يخطئوا عمدًا في تفسير سلفهم و «وملائمتهم الأمور لأنفسهم.»[35]

ويحتل نيتشه مكانة كبيرة في الأفق بشكل كبير في «قلق التأثير» باعتباره عالم أنساب (جنيالوجيا) للخيال ، ومؤرخ ناقد للقلق من التأثير ، وهو نفسه سلفًا ، أصبح الاله الذي جعل كل شخص في أعقابه يتأخر عنه.

وقد أوضح بلوم دينه لنيتشه بهذه العبارات: «**نيتشه وفرويد، بقدر ما أستطيع أن أقول، هما التأثير الرئيسي على نظرية التأثير المطروحة في هذا الكتاب.**»

وفي حين مكّن فرويدُ بلومَ من الاستماع لآليات الدفاع أثناء العمل في العملية الإبداعية ، قال عن نيتشه: «**نيتشه هو نبي التناقض الذي كان قد قدم في الجنيالوجيا أعمق دراسة متاحة لي عن السلالات المُتغيرة والزهدية في الفطرة الجمالية.**»

فقد كانت نظريات بلوم عن الإرادة الشعرية وتاريخ علم النفس الرومانسي ،

ولغته الشعرية «المتأخرة»، كلها مُستمدة من احتجاج نيتشه ضد الهيغلية (1).[36]

وقد اقتبس من كتاب نيتشه «حول استخدامات ومساوئ التاريخ من أجل الحياة»: «**إن الاعتقاد بأن المرء قادم متأخرًا إلى العالم هو، على أية حال، ضار ومهين. ولكن يجب أن يبدو مُخيفًا ومُدمِرًا، فعندما ترتفع مرتبة القادم المتأخر إلى الألوهية، من خلال دوران أنيق للعجلة، باعتباره المعنى الحقيقي وموضوع كل الخليقة السابقة، وإن بؤسه الواعي هو الكمال في تاريخ العالم.**»[37]

وقد وجد بلوم في احتجاج نيتشه ضد هيغل، وضد مشاعر التأخير.. شعورًا مُشتركًا في نفسه. وأظهر تجسيد نيتشه لنظريته الخاصة لـ (كراهية الذات) في العمل بهذه الكلمات: إن القادم المتأخر لا يُبجل الذات التي ينتظرها سلفه فحسب، بل يكرهه أيضًا. وقد عرف بلوم أنَّ قصة معاناة الشعراء المُبدعين من الشعراء الآخرين لم تكن جميلة، بيد إن الانحراف والفساد في «سحر ارتكاب المحارم» هو الذي أنتج شعرًا قويًا.[38]

وكما يتذكر بلوم في وقتٍ لاحق، فإن نظريته في التأثير حصلت على «نقطة البداية» في جزء نيتشه عام 1872 بعنوان «مسابقة هوميروس»، حيث كان يُقدّر سعي الإغريق الدائم والتنافس والتفوق على الذات كمصدر لصحتهم ونشاطهم.[39] لكن الدراسة الكاملة للنتائج والآثار المُفيدة للتأخر في مقالات نيتشه «الذنب» و «الضمير السيئ» وما شابه ذلك من «في جينالوجيا الأخلاق» من عام 1887 هي التي تُهيمن على مناقشة بلوم.

ووفقًا لبلوم، فإن دراسة نيتشه لتاريخ «الشعور بالذنب» هي تمهيد لأي «فلسفة تكوين» جادة.. لأنها تؤكد ملاحظة نيتشه القائلة بأنه «ربما لا يوجد شيء أكثر فظاعة في تاريخ الإنسان الأول من تقوية الذاكرة». وفي إعادة قراءة بلوم المُحكمة لهذا المقال، على الرغم من أنَّ نيتشه ربط الذاكرة بالألم، والشعور بالذنب بالديون، وذاكرة أسلاف المرء بجهده اللاأدريّ المتأخر، فقد فاتته الآثار والنتائج القوية لعلم النفس الأخلاقي الخاص به.

ففي حين كانت كتابات نيتشه اللاحقة تشهد على «مرض الضمير السيئ» الناجم عن الاستياء المُتصاعد من الشعور بالذنب، قد أظهرت أيضًا كيف كان ذلك ضروريًا لتعزيز مشاعر الانتماء العشائري، ولتحويل أسلاف المرء إلى آلهة، وهو تطور أساسيّ، كما قال نيتشه، في «خلق الإنسان للآلهة.»[40] فوفقًا لبلوم، قد ربط نيتشه «الألم البشع» لذكرى السلف بالمرض، على حد تعبير

---

(١) الهيغلية: هو مصطلح جمعي لحركات فلسفية تتطورت عن أعمال الفيلسوف الألماني جورج هيغل.

نيتشه ، «باعتبار أن الحمل مرض.»[41]

وكما أكَّد بلوم مرارًا وتكرارًا في أعماله اللاحقة ، بأن نيتشه كان مسكونًا بالتأخير ، لذا فقد أصرَّ على أنَّ «النسيان.. هو خاصية لكل تأثير.»[42] ومع ذلك ، فإن مفهومه الكامن عن «الذاكرة » كان دليلًا على سبب أهميتها: لقد أظهر نيتشه أنَّ «الذاكرة» هي القوّة الدافعة للمعنى. «الذاكرة» هي المرض الضروري لولادة خيال الإنسان وتقواه وأفكاره المتعالية ، **فأصول المرء مهمة، لأنها الجحيم الذي يأتي منه كل المعنى البشري.**

في عام 1973 ، كان القُرّاء الأميركيون يتوقعون أنَّ مناقشة نيتشه قد تنطوي على بعض العناصر غير الملائمة. لكن العثور على إيمرسون في كتاب ، مُنغمس في لغة من الشفقة والظلام والاستياء قد يكون مفاجئًا. ومع ذلك ، فقد كان إيمرسون القلق من التأثير (الذي ربطته بلوم مع نيتشه بصفته «منكرًا عظيمًا للقلق كتأثير»[43]) هو الذي فهم قانون التعويض البسيط في جميع الأمور الإنسانية: «**لا شيء يحصل من أجل لا شيء.**»[44] وعلى الرغم من أنَّ بلوم أكَّد في الكتب اللاحقة على علاقتهما كعلاقة الأب والابن ، والسابق واللاحق ، فيما يخص قلق نيتشه من التأثير ، من حيث إنه كان المُنظر الرئيسي للشعراء الأقوياء ، بينما كان إيمرسون هو النموذج المثالي.

وقد كان بإمكان (إيمرسون) القديم أن يتقبل تكلفة «القدر» الباهظة لتحقيق الذات من أجل الذات على أنها «ضرورة جميلة» ، ومع ذلك فعل ذلك بشهامة لا يقدر عليها إلا «إله مُحرّر» مثله.[45] وبينما كان يتفهم الثقل الثمين للضرورة ، قد أظهر أيضًا ترحيبًا بالوقاحة في مواجهتها ، وهذا ما قاله: «**أنت تعتقد أنني ابن ظروفي: أنا من أصنع ظروفي.**»[46] إن هذا «الانحراف»[47] في إيمرسون ، بين الضرورة والحرية ، وأصول الأجداد وخلق الذات ، هو ما يمكن أن يعرِّفه بلوم على أنه سمة إيمرسون «السامي الأميركي» ، وسيكون هذا هو السمو نفسه الذي يطرحه ويعرضه بلوم بشكل مُتزايد ليفرق بينه وبين «معاداة الإنسانية الواضحة الكئيبة لكل تلك التطورات في النقد الأوروبي.»[48]

فطوال السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن الماضي ، ومن أعماله كرباعية التأثير الشعري[49] ودراساته النظرية حول التحريفية[50] ، واصل بلوم الاعتماد على نيتشه ، عالم النفس الأخلاقي ، الذي وضع نظرية التفكير وتساءل عن وظيفة النقد عندما تكون المعاني غير مُستقرة. كما واصل الاعتماد على نيتشه ، مع دريدا ، وبول دي مان ، وجوزيف هيليز ميلر ، وجيوفري هارتمان ، كعضو في «مدرسة ييل» ، الموجة الأولى من النقد الأدبي التفكيكي في الولايات المتحدة.

وعلى الرغم من أنَّ بلوم كان مولِّد مهم للنظريات التفكيكية، والتحرير والمساهمة في بيانهم الأميركي، وكاتب كتاب «التفكيك والنقد» (1979)، فقد تم تعينه على نطاق واسع كشخصية رئيسية في «لجنة الهيرمينوطيقية» (1)[51]، فإن تركيزه على الذاتية البشرية التي تم إنشاؤها في خلقه لحوار سلس وليس عنيدًا، هو ما جعله مناسبًا بشكلٍ غريب.

وكما أوضح هارتمان في مقدمته للكتاب، على الرغم من أنَّ بلوم، كان مثل زملائه المُنظرون الأكثر توجهًا نحو المعرفة، «فهم نيتشه عندما قال» لا تزال أعمق مشاعر «التأسي» هي مسرحية جمالية»، فإن لديه رهان في إن هذه المشاعر هي ثبات المسرحية الجمالية وأصلها النفسي. وبالنسبة له، فإن روح الأدب لا يمكن فصلها عن مشاعرها.»[52]

وعلى الرغم من أنه شارك مع زملائه نُقاد جامعة ييل سلفًا مُشتركًا في نيتشه، حيث كان مُفسرًا للتفسير.. فقد تحدى فكرة المرجعية الأولية التي تربط الكلمات في النص أو الخطاب بالمعنى، لذا فأن التزامه بمشروع مُشترك مع الآخرين كان الأكثر هشاشة والأسرع زوالًا.

وبالفعل، ففي الأعمال النظرية جدًا التي ارتبط بها مع علماء التفكيك، استخدم بلوم نيتشه لنقد أعمالهم. فقد فهم نفسه على أنه وريث نيتشه أيضًا، وأدرك أننا جميعًا «نتشارك في شكوك نيتشه»، وهذا ما قاله: «من هو المُفسر على أيِّ حال، وما هي القوّة التي يسعى للحصول عليها من النص؟»[53] ولكن على وجه التحديد بسبب ميراثهم المُشترك، كان عليه أن يفصل قراءته لنيتشه عن نيتشه للمُنظرين القاريين (الأوربيين)، حتى لو تطلب ذلك تحويلهم وتحويل نقاشاتهم إلى مدارات «براغماتية» لتمييز وجهات نظره عن آرائهم.[54]

وعلى الرغم من كونه مُنظِّرًا للقراءة، على عكس النُّقاد القاريين، الذين ناقشوا القُرّاء والنصوص، استخدم بلوم عادةً لغة الشعراء والقصائد. لقد فعل ذلك فيما اعتبره بالمعنى والحس النيتشوي لـ «القصيدة الأساسية والبدائية للبشرية» - وهو التجسيد لكل التجارب البشرية.[55] لكن بالنسبة لبلوم، كان الشاعر موجودًا قبل القصيدة. وأتفق على أنَّ الأدب يساعد في تكوين الذات، وكان هذا بالفعل أحد أفضل الأسباب التي تجعل أيَّ شخص يقرأ كتابًا على الإطلاق. ولكنه أوضح بأنَّ الذات ليست بنية لغوية بحتة قط.

لقد نظر إلى النفس على أنها سابقة ومستحيلة من دون الأدب الخيالي

---

(١) علم التأويل أو التفسيرية أو الهرمنيوطيقا: هي المدرسة الفلسفية التي تشير لتطور دراسة نظريات تفسير وفن دراسة وفهم النصوص في فقه اللغة واللاهوت والنقد الأدبي.

والأسلاف المُتخيلين. ونتيجة لذلك، خاض بلوم خلافاته مع «نقادنا النظريين الذين أصبحوا لاهوتيين سلبيين»، رافضًا «جميع الأنماط الغالية[(1)] في التفسير الحديث لأنها تُجرد الشعر والنقد من إنسانيتهما.[56] ومن ثم قد طرح نقده على أنه شاعري خيالي مُنخرط في «المشهد الأولي للتثقيف» ضد نقد دريدا باعتباره مُنظِّرًا لـ «مشهد الكتابة.»[57]

وبالنسبة إلى بلوم، كان العنصر الأكثر أهمية في مشهد التثقيف هذا.. هو «الموضوع» ذاته الذي تم محوه بواسطة التفكيك. وقال: «إن (النص) الشعري، كما أفسره، ليس حشد من الدلائل على الصفحة، بل هو ساحة معركة نفسية تكافح عليها القوى الحقيقة من أجل النصر الوحيد الذي يستحق الفوز، أي الانتصار على النسيان.»[58]

وعلى الرغم من أنَّ العديد من نقاده وأصدقائه القاريين (الأوربيين) اعترضوا على توصيفاته لعملهم، إلا إنه كان من المُرجح بأنهم كانوا سيوافقونه الرأي على أنهم لا يعتقدون أنَّ التبصير كان جزءًا من مهنة الناقد الأدبي. وقد اعتمد بلوم على نيتشه ليُميِّز رؤيته للنقد الأدبي كشكل من أشكال أدب الحكمة، كتعويض وعزاء في كون ليس أكثر ولا أقل من كون شعري.

وقد وصف التفكيكيين بأنهم «لاهوتيون سلبيون»، لم تترك عدميتهم أيَّ شيء على المحك في التفسير الأدبي، مما يثبت حرفيًا نظرية إيمرسون في التعويض بأن لا شيء حصل مقابل لا شيء.

لقد كانت الجهود المبذولة في كتابه مثل تلك التي بذلت في كتاب صديقه وزميله بول دي مان «رموز القراءة» (1979)، حيث ألغى دي مان البحث عن «مرجع أو معنى خارج البنى اللغوية»، وهو ما دفع بلوم إلى استنتاج أنَّ التفكيكيين قد ألغوا كل البحوث تمامًا.[59] لقد وضعوا نظرية التنظير من دون أيِّ طموح في أن توصلهم إلى أيِّ مكان، لأنهم اعتقدوا أنه إذا لم يكن هناك طريق واحد للذهاب والسير فيه، فلا بد أنه ليس هناك مكان للذهاب إليه. (فالأفضل هو «إرادة العدم من انعدام الإرادة»، كما تحدى نيتشه العدميين.[60])

وبسبب التركيز المستوحى من الدريديين[(2)] على اللغة والنصوص و «لا شيء خارج النص»، فقد فاتهم تحذير نيتشه في كِتاب «أفوال الأصنام»: «ما نجد الكلمات لأجله هو شيء ميت بالفعل في قلوبنا.»[61]

لقد اتفق بلوم مع التفكيكيين على أنَّ النصوص ليست وحدات قائمة بذاتها

---

(١) الغالية مشتقة من غالي: خاص ببلاد الغال.. بلاد الغال كانت تضم المناطق التي تشمل الآن فرنسا وبلجيكا، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الراين.

(٢) الدريديين: اتباع جاك دريدا.

من المعنى ولا نسخًا لواقع أعلى. وأصرَّ على أنها ، بقدر ما هي «مكتوبة من قبل بشر» ، فإنها تأخذ معنى فقط عندما يقرأها الناقد على أنها شهادة على رغبات البشر والشوق والرغبة من قِبل مؤلف يتصارع مع إرثه وهو يبحث عن صوته.[62] وقال بلوم: «إن الأدب ليس مُجرد لغة. إنه أيضًا إرادة التصوير ، الدافع للاستعارة التي عرّفها نيتشه ذات مرة على أنها الرغبة في أن تكون مختلفًا ، والرغبة في أن تكون في مكان آخر.»[63] لقد جادل بأن التفكيكية قد طوَّرت الأسس التقليدية التي وضِعت لتفكيكها.

ومع أنَّ بلوم كان لديه استعاراته ، كما فعل التفكيكيون ، إلا إنه بيّن بأنهم استخدموا «مجازًا لكيانٍ منزوعٍ لقوّة خلاقة تُدعى «الأسلوب» تشبه إلى حد كبير» المجاز التقليدي للخيال كنوع من الإله الفاني الذي يقوم بالكتابة لنا بلا نهاية.»[64] وبالمثل ، قال إنهم يفضلون نظرية المعرفة ، والتي تتعارض مع المواقف الأخلاقية والجمالية في أعمال نيتشه. ووفقًا لبلوم ، فإن الموقف المعرفي «ليس أكثر أو أقل أدبيًا ومجازيًا.. فما الذي يمكن أن يثيره المجاز شيء غير المجاز.. هو فقط تحريض أو حث مجاز سابق ، أو لمفهوم المجاز نفسه.»[65]

ربما كان نيتشه قد قدَّر كيف أنَّ المجازات هي خيالات ضرورية . لكن بلوم أوضح بأنها ليست أكثر من «سياج مؤقت ضد الفوضى التفسيرية.» ولم يكن هذا لتأييد علم التروبولوجيا (1) فما كان مُهمًا بالنسبة له ولنيتشه لم يكن نظرية المجاز ، بل قدرتها على المطالبة بحياة أعمق.

ومن خلال تحويل النقد إلى «نظرية المعرفة المجازية» ، بدلًا من تحويله إلى فن المحبة والخوف من الأدب ، كان حديث التفكيكيين عن الأداء والدلالة اللانهائية ، في أحسن الأحوال رياضة احتكاك مباشر (2) حيث يتم فيها سلخ جلد الركبتين وشد العينين بوشاح حتى تزول الرؤية ، ولكن لا يتم سحب الدم ، ولا يوجد هنالك أرواح في خطر.[66] فقد اشتكى بلوم من أن ما كان مفقودًا وناقصًا في التفكيك: هو الحب الأساسي للأدب والقراءة.

ومن دون تقديس ، لا يوجد رهانات. وقد أصرَّ بلوم مرارًا وتكرارًا على أن استراتيجيات التفكيكيين لفك شفرة المعنى قد حوَّلت النقد إلى حركة فقيرة الدم ، ليس لها حياة تكسبها ، لأنه ليس لديها ما تخسره. بيد إن بلوم أكَّد بأنَّ

---

(١) علم التروبولوجيا: الاستعارات أو المجازات.

(٢) رياضة الاحتكاك المُباشر: هي الرياضة التي تركز أو تتطلب الاحتكاك الجسدي بين اللاعبين. يتم التسجيل في بعض الرياضات، مثل هدوء الدفاع من الفريق المضاد عند التأثير على الخصم، بينما تتطلب رياضات أخرى، بما في ذلك رياضة الرغبي وكرة القدم وكرة القدم الأسترالية، الاصطدام بالخصم.

المشكلة الأكثر خطورة مع التفكيكيين كانت بأنهم ورثوا أكبر أخطاء نيتشه، وليس أبرز وأهم أفكاره.

فقد تتبع أخطائهم في مقال نيتشه «الذنب» و «الضمير السيئ» وما شابه ذلك من «في جينالوجيا الأخلاق»، النص الذي كان مُفيدًا جدًا لنظريته الخاصة في التكوين. فقد قال إن بعض أخطاء «ما بعد البنيوية» تعود إلى فوكو، الذي استولى على الجوانب الأضعف في علم الأنساب لنيتشه، والتي فصلت بين المعنى والغرض، بين الأصول والمنفعة، في تاريخ القيم.

وتعود أخطاء أخرى إلى تأكيد دريدا على ادعاء نيتشه بأنَّ وراء كل عرف مُجرد سلسلة إشارات من التفسيرات الجديدة التي يتم خلطها بشكل عشوائي معًا كنتيجة للقدر أو الصدفة. ولكن كان هذا النص بالذات هو الذي شكل جوهر نقد بلوم الخاص، بدءًا من كِتاب «القلق من التأثير.»

وقد كان الاختلاف، من وجهة نظر بلوم، هو أنَّ فوكو ودريدا قد فاتهما ما اعتقد بلوم أنه أدركه، وهو أنَّ «تأثير وقوّة ومركز الأصول هي ظاهرة عالمية، كافح ضدها شخص انفرادي وغامض مثل نيتشه عبثًا ودون جدوى.»

فعلى الرغم من أنَّ نيتشه حاول إنكار ورفض أصولهم ومكانتهم، إلَّا إنه شرح سبب امتلاكهم لها. وعلى الرغم من أنه قاوم سلطتهم، إلَّا إنه كان يعلم بشكل أفضل من أسلافه، أن «كل التاريخ المقدس.. كان ضده، والتاريخ المقدس له وسيلة للسيادة حتى في العصور والمجتمعات.. حيث يظهر المقدس إلى حد كبير من خلال الإزاحة.»[67]

في الواقع، فإن مثال نيتشه الخاص لتتبع الأصول - وليس فقط الأنساب اللاحقة - للضمير السيئ، وتقديره الخاص والشديد لتقوية الذاكرة، حيث يتم إنشاء المعنى من خلال الألم البشع للذاكرة، يختفي تمامًا في التفكيك: «كيف يبدأ المعنى يا تُرى.. هذا سؤال لا يمكن الإجابة عليه تمامًا وفقًا للمصطلحات التفكيكية.»

كانت هذه مساهمة نيتشه الأخلاقية والجمالية العظيمة، والتي تم طمسها بالكامل فيما اعتبره بلوم التاريخانيّة المبالغ فيها، لما بعد البنيوية على وجه الخصوص، حيث يمكن اعتماد كل موقف يُقدمه المؤلف في نص ما «موطنًا» لسياقٍ سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي.

وقد أصرَّ بلوم على أنَّ «النقد والشعر ليسا في الأساس عمليات سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو فلسفية.» «إنهما بالكاد أحداث معرفية.»[68] فلم يكن النقد علمًا «ولا حتى علمًا بشريًا» وليس فرعًا من فروع الفلسفة.. إن نظرية الشعر، مثلها مثل كل نقد، فن، بل إنها فن تعليمي ومفيد، ومعاييرها

الحقيقية شعرية.. ويجب عليها أن تكون قوية ، مع قوّة الاستمرارية ، والإصرار ، والبلاغة.»[69] وناقش بلوم أنَّ هذا هو الجزء من المعنى الذي أخذه التفكيكيون من نيتشه ، وبذلك أخذوا النقد الأدبي في الاتجاه الخاطئ. وعلى حد تعبيره:

«لم نكتشف حتى الآن أيَّ وسيلة للتهرب من رؤى نيتشه وتفاديها، والتي هي أكثر خطورة حتى من أفكار فرويد.. ومع ذلك، فإن «منظور نيتشه»، وكل ما يمكن أن يُقدمه لنا كبديل للميتافيزيقا الغربية، هو متاهة أكثر واقعية من الأوهام التي قد يُبددها. فلا يحتاج المرء إلى أن يكون دينيًا بأيِّ معنى أو نية، أو يميل إلى أيِّ درجة إلى الثيوصوفيا (1) أو التكهنات الغيبية، فعلى المرء أن يستنتج أنَّ تفسير المعنى، سواء أكان من القصائد أو الأحلام، لأي نص، قد تم إفقاره بشكل مفرط بسبب تفكيك مستوحى من نيتشه. مهما كان دقيقًا.[70]

وعلى الرغم من أنَّ بلوم اعتقد أن هذه كانت قراءة خاطئة (وليست قوية) لنيتشه ، ونظرًا لنفور نيتشه من أعظم الأفكار الروحية الخاصة به ، قال بأنه بدأ شيئًا فشيئًا في التنازل عن عبارات نيتشه المجازية المعروفة ، ولكن ليس بمطالبه بأنه في عالم بلا أسس ، يجب أن تكون الصور الشاعرية للصورة المُمكنة هي كل ما لدينا لتبرير أنفسنا. وفي آن واحد ، كان بوسعه أن يستخف وينتقص من «طوفان انتقادات الفيلسوف فيما بعد النيتشوية» بينما يمتدح فكرة نيتشه بأن الجمالية هي «المُبرّر الوحيد لقراءاتنا وعدم قراءتنا ، للشعراء ولأنفسنا.»[71] فقد كان سيتعامل مع «التفكيك المُستوحى من نيتشه» ولكن ليس بشاعرية نيتشه للألم ، حيث يكون المعنى مدفوعًا بصدمة الذاكرة الرهيبة ، والرغبة في تغييرها. وخلال سنوات بلوم كمقيم «فادي دادي» (2) بين كبار كهنة اللاهوت السلبي ، كان يتجاهل بشكل متزايد الإشارات والمراجع إلى «النقد المُهين بشكل مفرط من قبل أتباع مدرسة التفكيك ، ورثة نيتشه» ،[72] والتي ، لم يكن لها أيَّ معنى لسياق استخداماته المُتسقة لأفكار نيتشه. فإن نيتشه الذي فسرّه لم يؤيد وجهة نظر النصوص على أنها حشد متنقل من الاستعارات ، بل حذر من أنَّ الكلمات بمفردها تشُكل قطع أثرية ميتة ، وبقايا من «كان» ، وليست مجالات نفسية لـ «أصبح.»

---

(١) الثيوصوفيا (الحكمة الإلهية): هذه الكلمة من مقطعين هما (ثـ ـو) بمعنى (إله أو إلهي) ، و(سوفوس) التي تعني الحكمة ، وبذلك يكون معناها (الحكمة الإلهية) وهي مصطلح ديني فلسفي ظهر في جذوره الأولى كممارسات روحية في الشرق الأقصى القديم بشكل خاص.

(٢) فادي دادي: هو مصطلح يشير إلى الشخص المتهور بينما هو قديم الطراز ، أو تقليدي ، أو ملتزم ، أو محافظ ، وأحيانًا إلى درجة الانحراف أو المهارة.

وقد أعطى بلوم سببًا بسيطًا للاعتقاد بأنّ «نيتشه» في تفسير التفكيكيين كان نيتشه الصحيح ، وبالتأكيد ليس الأفضل ، لكن هذا كان جيدًا ، لأن التلميذ اللاحق الألماني أشارَ إلى حكمة سلفه الأميركي ، الذي لم يكن قد عرَّضة لمثل هذه الأخطاء. فقد أظهر نيتشه كيف أن إيمرسون جعلهم جميعًا متأخرين. فقبل نيتشه ، وقبل أحفاده الأوربيين ، كان هناك إيمرسون. فبالنسبة لبلوم ، كان لدى أميركا بالفعل «واعظها الخاص بها» ، الذي تحدث عن حقائق أميركا. وقد كانت عبقرية نيتشه هي القدرة على سماع هذا الصوت الأميركي. فكما قال بلوم ، إن الأميركيين «لن يعرفوا معرفتنا أبدًا» ، من دون أن يعرفوا كيف أعطى إيمرسون صوتًا لأهوال وأفراح الذات من دون الله ، وأعطانا معنى من دون المطلق ، وحاضر بلا ماض ، وشعورًا بالسمو والتعالي من دون أبدية.[73] فقد كان صوتًا بشريًا ، وليس نصيًا ، يُصارع الأسطورة (ولكن أيضًا الجاذبية النفسية) للعطاء ، والتوق إلى التحرُّر من طغيان الماضي ، آخذًا بعين الاعتبار اللغة الموروثة على أنها «قبر المُفكرين» وأنها «شعر عتيق.»

وقد أدرك إيمرسون أنَّ القُرّاء يمكنهم أن يلجؤوا إلى أعمال العقل والخيال ليس على أمل الحصول على التعلم والتثقيف ، ولكن من أجل الاستفزاز ، وقراءتها حتى يتطلعوا عليها. وقد كان إيمرسون هو الذي توقع المشاكل التي ينطوي عليها جهده لفك المعنى عن المُطلق ، والسامي عن الخلود ، ونفسه عن الله.

فقد سعى إيمرسون لتحويل الكينونة إلى صيرورة ، ورفض مفهوم «ما كان عليه» ووضع مكانه «أن أصبح.» لقد أكد بأنه **في عالم بلا معطيات، يجب أن يكون الإنسان هو خالق نفسه الخاص** ، حيث كتب هذه العبارات: «تحدث عن قناعتك الكامنة ، وسيكون هذا هو المعنى الكونيّ.» وفي حين فكر نيتشه في القصيدة البدائية والأولية للبشرية ، فكر إيمرسون في كيف يمكن أن يتم تخيُّل أميركا على أنها أفضل عمل لخيال الإنسان وخلقه ، وهذا ما قاله: «أميركا هي قصيدة في أعيننا.»[74] وقد وصف بلوم إيمرسون بأنه يُعطي صوتًا ودافعًا لـ «الانحراف الأميركي» ، حيث «ينكر فيه التقليد آخر جزء من سلطته ، والصوت الرائع الذي بداخلنا يرتفع ويعلو».. وهذا ما كتبه بلوم مُقتبسًا من إيمرسون:

«الحياة رحلة مجدية ومفيدة ، وليست لنعيشها فقط. تتوقف السلطة في لحظة السكون؛ إنها تكمن في لحظة الانتقال من الماضي إلى حالة جديدة ، في لحظة إطلاق النار على الفجوة ، في اندفاع الهدف.»[75]

تعلّمَ بلوم من إيمرسون أنَّ «السلطة والقوّة هي مسألة عبور ، عتبات أو لحظات انتقالية ، مراوغات ، استبدالات ، معضلات عقلية يتم حلها فقط من خلال أفعال وأعمال الإرادة التحكّميّة.» وبالنسبة لبلوم ، لم يكن هذا.. ، لا نظرية

المعرفة من الاستعارة، ولا الفلسفة البلاغية، بل كان انتقادًا شعريًا لأخطاء القراءات الشديدة. كان مفهومًا بلا أسس، ولكنه مفهوم كان فيه «كل سقوط هو سقوط يدفع المرء إلى للأمام، لم يكن بضربة حظ ولا بشيء سيء، ولكنه كان شيئًا يسير إلى الأمام ويتقدم، من دون جهد، مُندفع إلى الحقيقة الأميركية، التي هي بمثابة تيار القوّة والحكمة الذي يتدفق باعتبار الحياة هي البلاغة. لذا فإن إيمرسون هو ينبوع إرادتنا لأنه أدرك أنه في أميركا، في أرض الليل، يجب أن تكون البلاغة كافية. فصورة الصوت هي صورة التدفق، للحداثة، لكنها دائمًا صورة مكسورة أو صورة تم كسرها عن قصد.»[76]

وبالنسبة إلى بلوم، فإن صوت إيمرسون هو صوت «المعرفة» الأميركية. فلم يتكلّم صوت إيمرسون بلغة فضح، أو تبديد الغموض، أو نزع المثالية، بل لغة دوائر تتحرك دائمًا للخارج من الذات المناضلة. لقد كتب إيمرسون عن الدوائر وهو على علم بأنه ليس لها مركز. **ففي عالم لا مركز فيه، المصدر الوحيد للسلطة والمعنى هو الذات المولودة بذاتها.** وقد أظهر إيمرسون أنَّ هذه ليست مهمة سهلة، لكنها «عبء أميركي» ثقيل.[77] لكن إيمرسون، كان مثل نيتشه، أمرَ جميع المتأخرين بأنَّ «لا شيء يحصل من لا شيء.»

إن نيتشه، الذي فسرّه بلوم، فعل لأميركا ما قال إيمرسون من إن على العبقرية أن تفعله: فقد مكّنها من سماع أفكارها بإحساس مُتجدد بجلالتها المُنفردة. فبمُجرد أن نبّهَ نيتشه، الذي فسّره بلوم إلى مخاوف التأخير، وأظهر استراتيجياته المضادة لمقاومة السلطات الزائفة خارج الذات، في التاريخ، والتقاليد الفكرية الموروثة، مكّن نيتشه الذي فسّره بطريقته أميركا أيضًا من سماع واعظها الذاتي.

ففي البحث عن مركزية العقل، نسي النقد الأميركي أن الصوت، وليس النص، هو معرفة أميركا. فوفقًا لبلوم، لن يفهم الأميركيون «الاختلاف الأميركي»، حتى يعرفوا إيمرسون، ومعرفتهم الأصلية. تمامًا مثلما رفضت «غنوصية(1) إيمرسون الأميركية» تأخرنا من خلال حثنا على عدم الاستماع إلى التقاليد، أكّد بلوم بأنه لكي يعرف الأميركيون معرفتهم، يجب أن يعرفوا إيمرسون.[78]

---

(١) الغنوصية أو غانوسيس: كلمة يونانية تعني المعرفة وتستعمل في الإنكليزية للإشارة للمعرفة الروحية للقديسين أو الأشخاص المتنورين روحيًا. تشير للمعرفة المباشرة من مصدر إلهي أو فوق طبيعي، وبالتحديد إلى التنوير الذي يوثق وجود الأمور فوق الطبيعية.

- ريتشارد رورتي: دمج الآفاق بين نيتشه والبراغماتيين

ما هي علاقة ليون تروتسكي [1] وزهرة الأوركيد البرية ببعضها البعض؟

كان هذا هو السؤال المُلح الذي شغل ريتشارد رورتي البالغ من العمر خمسة عشر عامًا عندما بدأ دراسته في جامعة شيكاغو عام 1946. وقد نشأ حفيد عالم اللاهوت في الإنجيل الاجتماعي والتر راوشينبوش والابن الوحيد لكاتبين اشتراكيين مناهضين للستالينية، جيمس رورتي ووينيفريد روشينبوش، وترعرع في تقليد التزام أسرته بالعدالة الاجتماعية. ولكن كان لديه أيضًا افتتان «خاص وغريب ومغرور» بزهور الأوركيد البرية بالقرب من منزله في نيو جيرسي. وعلى الرغم من أنه لم يستطع رؤية ما لهذه الزهور الرائعة، ومع أنها «غير مفيدة اجتماعيًا» أن تفعله مع سياسته الاشتراكية، فقد توصل إلى أنَّ هذا هو ما ستكون عليه الجامعة: «ستمحنه إمكانية الوصول إلى رؤية مُتسامية للعالم تُمكّنه، على حد تعبير بيتس[2]، «من أن يربط الواقع والعدالة في رؤية واحدة.»[79]

وبالنسبة لشخص يبحث عن اليقين، قد اختار البرنامج المثالي. فقد كانت كلية هتشينز في شيكاغو مُشبعة بالأرسطية الجديدة لرئيس الجامعة، روبرت ماينارد هاتشينز، والفلاسفة مورتيمر أدلر وريتشارد مكيون. وقد درسَ رورتي أيضًا (جنبًا إلى جنب مع آلان بلوم) مع الفيلسوف السياسي والمهاجر الألماني ليو شتراوس. وهكذا كان مُحاطًا ببيئة صارمة لكنها مؤكدة للعلماء المُتيقنين من اليقين الأخلاقي.»

كان هذا يبدو جيدًا لعقل شخص يبلغ من العمر 15 عامًا. وقد ذكرَ: «بالنسبة إلى المُطلق الأخلاقي والفلسفي بدا بعض الشيء مثل نباتات الأوركيد الحبيبة - نادرًا، يصعب العثور عليه، معروفًا لعدد قليل من المُختارين فقط.» لقد شرع في أن يصبح أفلاطونيًا للسنوات الخمس المُقبلة، لكن جهوده لوضع تروتسكي وزهره الأوركيد في إطار أخلاقي واحد لم تنجح. فلم يجد الأمر نفعًا بأنه جاء ليشكك في الأفلاطونية تمامًا. فهل فعل ذلك لتقديم جدالات لا يمكن دحضها، وتهدئة كل الشكوك، وإثبات لماذا كان أحدهم أفضل من الآخر؟ لكن ما جعل الأمور أسوا كان حل الفلسفة المدرسية الجديدة [3] لحل التناقض عن

---

(١) ليون تروتسكي: هو ماركسي بارز وأحد زعماء ثورة أكتوبر في روسيا عام ١٩١٧ إضافة إلى الحركة الشيوعية العالمية في النصف الأول للقرن الماضي ومؤسس المذهب التروتسكي الشيوعي.

(٢) ويليام بتلر ييتس: شاعر إنجليزي وكاتب مسرحي ومدير مسرح، وشخصية وطنية، وعضو مجلس العموم، كان مؤمنًا بالأشباح والجنيات والسحر.

(٣) الفلسفة المدرسية الجديدة أو تسمى أيضاً الاسكولائية الجديدة كما تُعرف أيضًا باسم الفلسفة المدرسية التومانية الجديدة أو التومانية الجديدة: نظرًا لتأثير كتابات توما الأكويني في الحركة، فهي إعادة إحياء وتطوير لفلسفة العصور الوسطى المدرسية المتعلّقة باللاهوت الروماني الكاثوليكي والفلسفة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

طريق التفريق.

وهذا قد يُمكن الفلاسفة من إظهار مهاراتهم العظيمة في تحليل الجدالات باستخدام سكاكين ذكاء وقدرات العقل التحليلية ، لكن رورتي أصبح يشك في أنَّ استخدامات الفِكر تشبه أدوات المائدة فأما أن تجعله «حكيمًا أو فاضلًا.» وبعد خمس سنوات ، تخلى عن مشروع إيجاد «مكان أسطوري» لوجهة نظر عالمية. وعلى الرغم من أنه كان سيذهب إلى جامعة ييل للحصول على درجة الدكتوراه. في الفلسفة ، إلا إنه لم يترك وراءه سؤاله حول «ما إذا كان للفلسفة أيَّ فائدة؟»[80]

وعلى الرغم من أنه بدأ حياته المهنية في أواخر الخمسينيات من القرن الماضي كفيلسوف تحليلي ، فقد اكتشف رورتي في مناهضة التأسيس إمكانية الإجابة على السؤال. ومن شأن ذلك أن يساعده على رؤية أنَّ الكثير من التقاليد الفلسفية الغربية كانت جيدة مُنذ فترة طويلة - في تأسيس ادعاءاتها في المطلق الأخلاقي - الذي لم يعد يعمل بشكل جيد بعد الآن. ومن شأن جون ديوي، أن يساعده على فهم أنَّ أفضل ما تستطيع الفلسفة القيام به في بعض الأحيان ليس حل معضلات المُفكرين ، وأنما ، كما قال ديوي ، «تجاوزها.»[81]

وعلى نحو مماثل ، سيساعده فريدريك نيتشه في أن يقتنع بأنَّ إحدى «خواص الفلاسفة» هي أن الأمور المُطلقة التي يعتقدون أنهم يتعاملون معها ليست أكثر من «مومياوات مفاهيمية.»[82] وقد شارك ديوي ونيتشه الرأي القائل بأنَّ الفلسفة ليست محكمة للعقل ولا ديانة علمانية ، ولكنها طريقة تُظهر للمعاصرين كيفية إدارة الحياة بدونهما.

في دراسته البارزة ، كِتاب «**الفلسفة ومرآة الطبيعة**» (1979) ، سارَ رورتي في طريقه من خلال استكشاف التخيلات التأسيسية في العمل في نظرية المعرفة الحديثة. وركَّز على وجه التحديد على عدم جدوى فكرة «العقل كمرآة عظيمة» للطبيعة ، التي تسعى إلى تمثيل دقيق للعالم. على الرغم من أنَّ الشخصيات الرئيسيّة في هذه الدراسة كانت ديوي ، وهايدغر ، وفيتغنشتاين ، فقد قام رورتي باستخدام نيتشه وجيمس كزملاء آخرين مناهضين للواقعية المباشرة أو الساذجة[1] ، اللذين شاركا في نقد المفهوم الكانطي لـ «الأسس» و «الثقافة» و «ادعاءات المعرفة.»

وقد وجد رورتي في كلِّ هؤلاء المُفكرين الحلفاء في حملته دليلًا لإثبات أنَّ المعرفة ليست شيء أكثر ولا أقل من «ممارسة اجتماعية» ، وأيَّ جهد لإثبات

---

(١) الواقعية المباشرة أو الساذجة: بوصفها المقابل للواقعية غير المباشرة أو التمثيلية ، في فلسفة الإدراك والذهن ، نتيجة الجدل حول طبيعة التجربة الواعية.

العكس استمر ببساطة في الوهم الذي نكتشفه عندما نبتكر الأفكار حقًا ، فنحن نعلم بأنه عندما نضع الأفكار في موضع التنفيذ ، أننا ننسخ نسخة من العالم في الوقت الذي نتعايش فيه مع الحياة.[83] ووفقًا لرورتي ، ففي بحثهم عن اليقين ، كان معظم الفلاسفة المُحترفين ، لا سيما الفلاسفة التحليليون ، الذين يُعتبرون مُجرد مفككين أحجية في نموذج فكري وثقافي تجاوز فائدته لفترة طويلة.

وهكذا بدأ ببطء في تحديد مشروعه باعتباره الوعد غير المحقَّق لـ «البراغماتية» ، وقضى ما تبقى من حياته المهنية في محاولة وسعي لإعادة البراغماتية كبديل للأسس المعرفية والميتافيزيقية. وقد اقترح أنَّ البراغماتية يمكنها أن تجعل البحث الفلسفي مُلائمًا ومُفيدًا مرة أخرى من خلال تمكين الفلسفة من التجاوز على سعيها البالي والمُهمل وجعله خالدًا.

ومُنذ أوائل الثمانينيات وحتى وفاته في عام 2007 ، كان رورتي مدافعًا عن النزعة البراغماتية المضادة للقومية والأسس.. وكان الشخص الذي تم الاعتراف به على الصعيدين الوطني والدولي كفيلسوف أميركي بارز ، ومُفكر مشهور «رفيع المستوى» في الحياة الأميركية و «واحدًا من أكثر الشخصيات تأثيرًا في عالم المُفكرين.» ومع ذلك ، مع ازدياد قرائه التقديريين بين الأكاديميين في جميع أنحاء التخصصات وكذلك الجمهور العام ، ازداد أيضًا حشد طويل من المعارضين لمشروعه.[84]

لقد أخذ مفاهيمه من جميع الجهات: وإن الفلاسفة والعلماء الذين تعجبوا من عدم رغبته في الاعتراف بأن الدليل ، وليس الإقناع ، هو أفضل طريقة لدعم مزاعم الحقيقة كانوا من؛ المحافظون الذين تم صدهم بسبب إنكاره العاصف للدين؛ واليساريون الذين كانوا مذعورين مما اعتبروه الرضا السياسي والتراخي والهدوء لنظريته الاجتماعية.

ولكن العديد من نُقاد رورتي الأقوى لم يأتوا من أولئك الذين عارضوا البراغماتية ، ولكن من أولئك الذين سعوا للدفاع عنها. وبدلًا من مدح رورتي لمساعدته على «جعل البراغماتية حسنة السمعة فكريًا» ، بدءًا من أوائل الثمانينيات ، فإن العديد من الفلاسفة والمؤرخين الفكريين المُهتمين بالبراغماتية - كما قال ريتشارد بيرنشتاين - «رأوه على أنه الشرير في القصة وبأنَّه شخص خان التقليد الذي تذرع به دائمًا.»[85]

وكمُتحدثٍ نيابة عن مجموعة من قُرّاء رورتي الذين تصوروا أنفسهم ضمن ، (أو معلقين ممتنين على) ، التقليد البراغماتي الكلاسيكي الأميركي ، وصف جيمس كلوبنبيرغ براغماتية رورتي بأنها «اسم قديم لبعض طرق التفكير الجديدة.»[86]

وكان أحد مصادر القلق الرئيسية بين نُقاده البراغماتيين هو السهولة التي جعل بها رورتي البراغماتية تحتضن سلالات من الفِكر المناهض للإنسانية [1] والليبرالية، مثل نيتشه، والتي كانت مُتعارضة جدًا مع الالتزامات الأخلاقية للفلاسفة الأميركيين.

وقد تجاوزت المخاوف مُجرد التسمية، حيث لا أحد ينكر ادعاء رورتي بأنَّ البراغماتية كانت، مُنذ بداياتها، «كلمة غامضة ومنهكة.»[87] وأدرك رورتي نفسه أنَّ فلسفة نيتشه كانت خالية تمامًا من «روح الأمل الاجتماعي» الضرورية جدًا للبراغماتيين الأميركيين. لكن بالنسبة إلى رورتي، كانت أوجه التشابه بين نظرية المعرفة لدى نيتشه والبراغماتيين الأميركيين مُتشابهة بما يكفي لتبرير تعريفهم كجزء من حركة فلسفية مُتماسكة.

وفي الواقع، بسبب أوجه التشابه هذه، استخدم نيتشه لبناء قضية للصرامة الفلسفية للبراغماتيين الكلاسيكيين في أوائل الثمانينيات. وفي كِتاب «تداعيات البراغماتية» (1982)، أطلق رورتي أول جهد كامل له على نطاق واسع لإعادة وعد النظرية البراغماتية للحقيقة، وللحصول على استماع جديد لجيمس وديوي، وهما كاتبان «مهملان» في الفلسفة التحليلية، من خلال استخلاص تقاربهما القوي مع فلسفة نيتشه «الأكثر عصرية»، (كما كانت في ذلك الوقت، بفضل جهود زميله في برنستون والتر كاوفمان).

وعلى الرغم من المفهوم الشائع للبراغماتية الأميركية، باعتبارها «محدودة» و «حركة فلسفية عفا عليها الزمن وقديمة»، أكَّد رورتي على أوجه التشابه بين مفهوم نيتشه والبراغماتيين للحقيقة كشيء عرضي ومؤقت.[88] وبالتالي، فقد استفاد من مركز نيتشه للبراغماتيين الأميركيين كثيرًا بالطريقة نفسها التي استخدمه بها الفلاسفة الأوروبيون والمُنظرون الاجتماعيون على الجانب الآخر من المحيط الأطلسي، وهذا ما قاله رورتي: «كان نيتشه الشخصية الأكثر فعالية لإقناع المُثقفين والباحثين الأوروبيين بالمذاهب التي قدماها كل من جيمس وديوي للأميركيين.»[89]

وبهذه الطريقة، بدأ رورتي في إعادة أحياء البراغماتية من خلال تقديم نيتشه على أنه «براغماتي ألماني»، وقائلًا إن نيتشه وجيمس، على وجه الخصوص، «يغذي كل منهما أفكار وكتابات بعضهما البعض، وإن استعاراتهما سعيدة في صحبة بعضهما البعض»، وواصفًا بأن ديوي بأنه يشبه نيتشه بدون

(١) مناهضة الإنسانية: في النظرية الاجتماعية وفي الفلسفة، هي نظرية نقدية للإنسانية التقليدية والأفكار التقليدية حول الإنسانية والحالة البشرية. تُعتبر الفكرة التي تفترض أنه يجب رفض الأفكار التي تدور حول «الطبيعة البشرية» أو «الإنسان» أو «البشرية» لأنها ترتبط تاريخيًا بالماورائيات أساس نظرية مناهضة الإنسانية.

«استهزاء.»[90]

وعلى الرغم من البادرة الوطنية العرضية لإعلان البراغماتية «المجد الرئيسي للتقاليد الفكرية لبلدنا»، فعلى مدار الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، أكَّد رورتي بإصرار على الصلات المعرفية المُتشابهة بين نيتشه وجيمس وديوي.[91] ومن خلال القيام بذلك، قدم نيتشه الذي بلا مأوى، وبالتالي قدم براغماتية عالمية، وكلاهما استعصى على التمييز القومي بين «نحن» و «هم»، والفكر «الوطني» و «الأفكار الأجنبية»، ومناهضة التأسيسية «الأميركية» و «الأوربية». وفي دمج الآفاق، قدم رؤية لكل من نيتشه والبراغماتية، والتي كانت غير مبالية بالأصول القومية، والتي سعت إلى تخفيف التوافق الوثيق بين الالتزامات المعرفية والسياسية.

نظرًا لأن نيتشه ظهر كشخصية محورية في كتابات رورتي، فقد كان هناك بالطبع الكثير من الفرص للسماح له بالقيام بعمل مُنفرد. فقد قدم رورتي نيتشه على أنه منظوري ومناهض للماهوية (1)، «فيلسوف مثقف» يفتح «النطاق.. من أجل الشعور بالدهشة»، و«نبي التنوع» الذي ساعد رورتي في تصور مجتمع يتم فيه تقدير «المصير الذاتي الإبداعي.»[92]

وقد أصبح أحد نماذج رورتي القياسية لإظهار وعد الفيلسوف الذي يقاوم التخصص ويرفض تعريف «الفلسفة» على أنها موضوعات مُنفصلة، والتي يجب أن تحافظ على نفسها خالية من الأدب وعلم النفس والنقد الاجتماعي. والأهم من ذلك هو بأنه كان «شاعر رورتي القوي»، الذي «رفع» عالمًا بعد الله حيث لا تُفهم الحقيقة إلا على أنها مُجرد استعارة عرضية.[93]

وقد كان نيتشه هذا هو الشخص الذي ساعد رورتي في تخيُّل ثقافة ما بعد الفلسفية. على حد تعبيره، «إن الثقافة التي تم فيها تحويل الاستعارات النيتشوية إلى أفعال ملموسة ستكون ثقافة تؤكد بأنَّ المشكلات الفلسفية مؤقتة مثل المشكلات الشعرية.. فإن مثل هذه الثقافة ستسمح لنا برؤية الشاعر، بالمعنى العام لصانع الكلمات الجديدة، ومُشكِّل اللغات الجديدة، باعتباره طليعة النوع.»[94]

كما كان نيتشه الذي فسّره رورتي أحد صنّاع الكلمات الجديدة، وبالتالي أحد صناع العوالم الجديدة. في الواقع، لقد اعتبر فلسفة نيتشه ضخمة جدًا وتحويلية لتاريخ الفِكر لدرجة أنه حوّل التاريخ الفكري إلى فلسفة «ما قبل نيتشه» و «ما بعد نيتشه.»[95] فبالنسبة لرورتي، صنع نيتشه الكلمات، كما صنع

---

(١) الماهوية: هي وجهة النظر القائلة إن لكل كينونة مجموعة من السمات الضرورية لهويتها ووظيفتها.

التاريخ. وأحد التواريخ التي ساهم نيتشه فيها كان تاريخ البراغماتية. وقد بيّن رورتي، بعد كتاب رينيه بيرثوليه عام 1911 بعنوان "الرومانسية النفعية»، أن أفكار البراغماتيين، جنبًا إلى جنب مع برجسون وبوانكاريه وبعض الحداثيين الكاثوليكيين، نشأت من نفس القلق عبر الأطلسي في أواخر القرن التاسع عشر في الفلسفة التي وصلت جذورها إلى الرومانسية الألمانية والنفعية للنظرية التطورية البريطانية.[96]

وقد قال رورتي إن محاولتهم للجمع بين الرومانسية والنفعية في القرن التاسع عشر لم تُشكل فقط حركة فكرية تاريخية مُتماسكة، بل لعبت أيضًا دورًا مُهمًا في «التقدم البراغماتي» الذي كان يسعى شخصيًا إليه. ففي «روايته للسيرة الذاتية»، وصف رورتي الشاب «الباحث بعد التنوير» بالشخص الذي يصادف أكوامًا من الثنائيات الشائكة ويدرك، بطريقة ديوي، بأنه «يمكن الاستغناء عنها.» وتأتي «المرحلة المُبكرة من عصر التنوير عندما يقرأ المرء لنيتشه ويبدأ في التفكير في كل هذه الثنائيات على أنها مُجرد الكثير من الاستعارات للتناقض بين الحالة المُتخيلة للسلطة الكلية، والسيادة والتحكم، وعجز الفرد الحالي.»

لكن رورتي لم يتوقف عند هذا الحد. وقال، «**يتم الوصول إلى حالة أخرى، عند إعادة قراءة كِتاب «هكذا تكلم زرادشت»، وهذا يقود المرء لأن يقهقه أو يضحك.**» وليس من الواضح ما إذا كان الضحك جزءًا أساسيًا من عملية البدء، وما إذا كان يضحك لأنه، هذه المرة، رأى كيف كانت قراءته الأولى ساخنة وثقيلة بعض الشيء، أو ما إذا كان رورتي يريد ببساطة توضيح النقطة التي مفادها أنَّ «المرحلة النهائية» للوعي البراغماتي هي عندما يدرك المرء أن هذه ليست «مراحل في الصعود» ولكنها «نتائج مُرجحة ومُحتملة لمواجهات مع كُتب مُختلفة وقعت في أيدي المرء.»[97]

على أيِّ حال، بالنسبة إلى رورتي، من الناحية التاريخية والشخصية، يمكن فهم نيتشه وجيمس وديوي بشكل مُفيد على أنهم يشاركون في دراسة ومناقشة البراغماتية العالمية.

في كتابه «الاحتمال والمفارقة والتضامن» (1989)، ربما بفضل نجاحه في إعادة تأهيل البراغماتية، توقف رورتي مؤقتًا عن استخدام «البراغماتية» كاسم للاتجاهات الفكرية الناشئة في الفلسفة الغربية من نيتشه أو لوصف الفيلسوف الألماني نفسه. ومع ذلك، فإنه من المهم أن نرى كيف استخدم نيتشه في هذا الكتاب لفهم ما يخبرنا به عن مفاهيمه عن البراغماتية ومدى صِلة نيتشه بها. كما أنه يساعد في تفسير سبب تنازع جهوده لدمج الآفاق بين نيتشه والبراغماتية الأميركية - مع فكها بين الفضائل الخاصة والالتزامات العامة

(بين زهور الأوركيد البرية وتروتسكي).

وفي الأعمال التي تلت ذلك، ظهر نيتشه وجيمس كشريكين في محادثة عبر المحيط الأطلسي (بين أميركا وأوروبا). لكن في هذا الكتاب، لم يحظ البراغماتيون الأميركيون باهتمام كبير، وترك مجالًا أكبر لمجموعة جديدة من الكُتّاب من أوروبا.

وفي كتاب «الاحتمال والمفارقة والتضامن» يحتل نيتشه مركز الصدارة، حيث يشارك المشاهد وينخرط في محادثات مع ميل وفرويد وبروست وهايدغر حول احتمالية الذات واللغة والمجتمع. وكانت الفكرة المُهيمنة في هذه المحادثات هي أنَّ العالم لا يعطينا فكرة مُهيمنة أخلاقية. ووفقًا لرورتي، فإن نيتشه هو من بدأ هذه المحادثة، وهذا ما قاله: «كان نيتشه هو أول من اقترح صراحةً أن نتخلى عن فكرة «معرفة الحقيقة «بأكملها.»

وقد اعتمد رورتي على المقطع المشهور حديثًا (وهو مقطع ذو أهمية أساسية لعلماء التفكيك) من مقال نيتشه «عن الحقيقة والأكاذيب بمعنى غير أخلاقي» لتقديم تعريف للحقيقة على أنها كما قال: «حشد مُتحرك من الاستعارات» والتي ترقى إلى القول بأن الفكرة الكاملة لـ «تمثيل الواقع» عن طريق اللغة، وبالتالي فكرة إيجاد سياق واحد لحياة جميع البشر، هي فكرة يجب التخلي عنها.»[98]

وفي مفهوم رورتي للمفارقة، تظهر عواقب الاحتمالية والإمكانية بشكل كامل. واقترح أنه على الرغم من أنَّ العالم بدون أسس ينتج عنه عدم اليقين، فإنه لا يجب أن ينتج عنه الخوف أو اليأس. وعلى الرغم من أنه يعني أننا يجب أن نذهب بمفردنا دون وسائل الراحة الميتافيزيقية، إلا إنه يعد أيضًا بما أشارَ إليه رورتي باسم «الحُرية على أنها اعتراف بالاحتمالية والإمكانية.»

وبالنسبة لنيتشه الذي فسّره، فإن الاعتراف بالاحتمالية والإمكانية يُعزّز المفارقة، والتي عرّفها رورتي بكلٍّ بساطة على أنها قبول بأنه لا يوجد نسخة واحدة للكون. وقد كان يعتقد أنَّ نيتشه جسَّد تمامًا هذا المنظور المؤيد للمفارقة واعتنقه - وجسَّد هذا الرأي القائل بأنه نظرًا لعدم قدرة أيِّ فرد على التذرع بسلطة أعلى للدفاع عن مفرداته الأخلاقية ضد مفردات أخرى، فإنه لا يحتاج إلى محاولة القيام بذلك أيضًا؛ فلا يمكن أن تكون أو تحتاج استعارات أيِّ شخص، إلى أن تكون، «مفردات نهائية» لمفردات أخرى. فالمفردات النهائية، في تقدير رورتي، هي كلمات مثل الحق، والصالح، والصحيح، والجمال، وكلمات مثل الله، والمسيح، والعلم، والكنيسة. فهذه الكلمات على وجه التحديد عند استخدامها كمرجع إلى السلطة: «ليس لها أيَّ مرجع جدلي غير دائري.» فإن هذه الكلمات «هي كلمات يستطيع المرء أن يستخدمها مع اللغة؛ لكن وراءها لا

يوجد سوى التأثيرات الضعيفة أو اللجوء إلى القوّة.»

ويتجنب مؤيد المفارقة مثل هذا التشويش من خلال إدراك أن مفرداته «ليست أقرب إلى الواقع من غيرها» ، ولا أنها «على اتصال بقوّة ليست هو.»[99] وكما أشارَ رورتي ، هذا لا يعني أنَّ مؤيد المفارقة لا يرث أو يستعير مفردات الآخرين. بل إنه فقط لا يعتقد أن المفردات التي ورثها أو اقترضها تساعد في كشف الكون أو دفعه لمعنى مُتسامي. كما أنه لا يعني أنه يتوقف عن التحدث مع الآخرين؛ بل هذا فقط يعني أنه لا يتحدث نيابة عن الآخرين.

وربما كان التأثير الأكبر لنيتشه على احتمالية وإمكانية رورتي هو التأثير لمفهومه للحقيقة على مفاهيم الذات. فقبل نيتشه ، قد بنى الفلاسفة أبحاثهم الفلسفية على مفهوم خاطئ عن الإنسان. لقد تصوروا «الإنسان» ، على حد تعبير نيتشه ، على أنه «حقيقة» ، شيء يظل ثابتًا في خضم كل تغيّر وتقلب ، كمقياس أكيد للأشياء.[100]

وقد أوضح رورتي بأنَّ الأمور تغيَّرت مع نيتشه. فقد أصرَّ نيتشه على أنَّ الإنسان ليس كائنًا ثابتًا ، بل هو دائمًا في طور الصيرورة. لقد أوضح لرورتي أنَّ ذوات اليوم مؤقتة ومشروطة مثل حقائق اليوم.

ووفقًا لرورتي ، أوضح نيتشه أنَّه عندما نتعقب مصادر الذات ، فإننا لا نشق طريقنا إلى التدخل الإلهي أو الضرورة المادية؛ نحن ببساطة نجد طريقنا إلى تلك المعتقدات والأفكار التي تحفزنا والتي إما أن نكون نحن من نضعها بأنفسنا (إذا كنا شعراء أقوياء) ، أو أن يضعها الآخرون من أجلنا (إذا لم نكن كذلك).

وهكذا استخدم رورتي نيتشه لتوضيح سعي المؤيد للمفارقة للتخلي عن كل المفردات النهائية و «استبدالها» بـ «حالات مُتغيرة واحتمالية عصامية». فإنه يسعى إلى خلق الذات في غياب اكتشاف الذات.

ومن وجهة نظر رورتي ، فإن قول نيتشه بأن يصبح «الشخص هو الحقيقة التي هو نفسه عليها في الواقع» يمكن أن يكون مضللًا ، لأنه «لا يعني» كيف كان الشخص في الواقع طوال الوقت «ولكن» من الذي حوَّل المرء نفسه إليه في سياق خلق الرغبة الذي بواسطته انتهى الأمر بالحكم على نفسه.»

وقد جسَّد نيتشه المؤيد للمفارقة الذي فسّره رورتي: شخصًا انخرط في «إعادة الوصف الذاتي» دون مكان للراحة ، وإعادة الوصف الذي لا يحاول «التغلب على الوقت والاحتمالية ، بل استخدامهما» لغرض استقلالية أكبر. لكن بينما نظر إليه رورتي على أنه نموذج للسعي الضروري لتحقيق الكمال الذاتي ، قال ، مُتبعًا هايدغر ، الذي انتقد نيتشه بسبب «توجهه إلى الميتافيزيقيا» ، بأنه غفل عن أفضل أفكاره المنظورية ، لأنه لم يسع فقط إلى الذات الكاملة ، بل إلى الذات

الكاملة تمامًا ، وليس إلى مُجرد ذات جميلة كعمل فني ، بل ذات سامية ، في عظمتها التاريخية ، ذات تجاوزت كل وجهات النظر.

ووفقًا لرورتي ، هنا نرى الخلاف بين ذرائعية نيتشه والرومانسية. على عكس رويس ، الذي اعتقد أنَّ نيتشه دمج الإثنين لتأثير أكبر من جيمس ، وبيّن رورتي بأنه لم يكن أفضل. فكما أكَّد رورتي: طالما بأنه كان منشغلًا بنسبية أسلافه وتأريخهم ، فإن نيتشه يقف على أرضية «ثابتة» معادية للتأسيسية ، ولكن بمجرد أن ينسى أنَّ الذات لا تستطيع أبدًا أن تحقق «منظورًا مُتميزًا لنفسها» ، عندما يعتقد أنه يستطيع الوصول إلى الذات الأساسية المُحققة تمامًا ، «خلق الذات النقية ، العفوية البحتة ، فإنه سينسى كل شيء عن منظوره.»[101]

قد لعب نيتشه دورًا لا يقل أهمية في صياغة رورتي للتضامن ، وذلك على وجه التحديد لأنه – وليس على الرغم من الحقيقة بأنه – لم يكن لديه الكثير ليقوله عن ذلك. فقد عرّفه رورتي بأنه معادٍ لليبرالية ، لكنه بيّن بأنه لا علاقة له بمناهضته للقومية. وقد كان جيمس الذي فسّره رورتي مناهضًا للتأسيسية مثل نيتشه ، فعلى الرغم من أنه تصوَّر نوعًا مُختلفًا من الحُرية التي تأتي مع الاعتراف بالإمكانية والاحتمالية والصدفة. وعلى عكس نيتشه ، الذي كان يعتقد أنَّ الاحتمالية عززت قدرًا أكبر من الاستقلالية والحكم الذاتي ، اعتقد جيمس أنها صنعت مجتمعًا أفضل.

وعلى غرار منظور نيتشه ، أكدَّ جيمس على «العمى في البشر.» وأوضح بأنه نظرًا لعدم وجود قاسم مُشترك للتجربة البشرية ، فإننا لا نحصل دائمًا على «المثالية الخاصة» لمعتقدات ورغبات جارنا.[102] ففي الواقع ، غالبًا ما نتجاهل ذلك بصراحة في بعض الأحيان. ومع ذلك ، بالنسبة لجيمس ، على عكس نيتشه ، فإن هذا الاعتراف له تأثير تأديبي ، ويضعفنا ، ويجعلنا أكثر ملاءمة للعيش في مجتمع ليبرالي. وقد كان يعتقد أنَّ هذا العمى يذكرنا بأنه لا أحد منا لديه مطالبات حصرية بالسلطة الأخلاقية ، لأن السلطة الأخلاقية ليست حصرية.

وهكذا ، أدرك رورتي الاختلافات المهمة بين مفهوم نيتشه والبراغماتيين الأميركيين للاحتمالية والإمكانية: فقد أكَّد أحدهما الاستقلالية والحكم الذاتي ، والآخر أكَّد التضامن.

وبينما استدعى رورتي نيتشه كنموذج مؤيد للمفارقة ، فقد اعترف بسهولة أنَّ فلسفته لن تكون هي الفلسفة التي سيلجأ إليها للحصول على الإلهام حول التضامن البشري. فبدلًا من ذلك ، كان نيتشه نموذجًا لـ «ما يمكن أن يكون عليه الكمال الخاص ، حياة بشرية ذاتية الصنع ومُستقلة بذاتها ، أي حياة خلقت نفسها بنفسها.» وعلى النقيض من ذلك ، قد مثَّل ديوي أحد «الزملاء من

الجنسية نفسها لرورتي» وليس نموذجًا يُحتذى به. فقد كان الاختلاف بالنسبة لرورتي هو أنَّ ديوي كتب كجزء من «جهد اجتماعي» «لجعل مؤسساتنا وممارساتنا أكثر عدلًا وأقل قسوة.»

وقد أكَّد رورتي بشكل قاطع أنَّ كمال نيتشه للذات المؤيد للمفارقة «لا علاقة له بشكل خاص بمسائل السياسة الاجتماعية». وبالتالي لا علاقة له بشكل خاص بالتقدمية السياسية لديوي. وهنا يتفق رورتي ونُقاده البراغماتيون؛ بأنَّ نيتشه والبراغماتيين الأميركيين قد كتبوا أعمالهم في «روح» مُختلفة تمامًا: واحدة كتبت لعدم الاهتمام الاجتماعي وحتى العداء، والأخرى للأمل الاجتماعي.[103] لكن هذه كانت نقطة الاحتمالية، المفارقة، والتضامن.

وقد كان هذا هو السبب، بغض النظر عن زاوية الرؤية التي سعى لتحقيقها ومن أجلها مُنذ سن الخامسة عشرة، لكن لم يستطع رورتي الوصول إلى وجهة نظر واحدة لتروتسكي وزهرة الأوركيد البرية. وكان بإمكانه أن يدمج آفاق نيتشه والبراغماتيين، لكنه «تخطى وأنهى» محاولته لدمج الطرق التي يمكن أن يعملوا بها في بناء مجتمع ليبرالي.

وقد كانت الاختلافات في أفكار نيتشه المناهض للإنسانية وأفكار ديوي التقدمية مهمة بقدر ما أظهرت سبب حاجتنا إلى مؤلفين مختلفين، ومفردات أخلاقية مختلفة، للحصول على ما نريد. نحن بحاجة إلى كُتّاب يتحدثون عن الكمال الذاتي وكُتّاب يتحدثون عن التناغم الاجتماعي. إن عدم قدرة كل منهما على القيام بعمل الآخر لا يظهر أيَّ تناقض، لأن «علينا فقط التفكير في هذين النوعين من الكُتّاب على عكس ما إذا كنا نعتقد أنَّ نظرة فلسفية أكثر شمولًا ستسمح لنا بالانفراد الذاتي والعدالة الاجتماعية، الكمال الشخصي والتضامن البشري؛ في رؤية واحدة.»

لكن بعد كلّ شيء، كان نيتشه وجيمس وديوي هم من جادلوا بأنه بمُجرد أن نكون مُستعدين لإسقاط جميع الفلسفات بواسطة المرايا، سيمكننا أيضًا «إسقاط الطلب على النظرية التي توحد الشعب والفرد، العام، والخاص.»[104]

هنا وصل رورتي إلى المنطقة المحايدة بين الالتزامات العامة والرغبات الخاصة التي وجدها منتقدوه البراغماتيون شيئًا مرفوضًا للغاية. وبسبب استعداده للتخلي عن طلب دمج الشعب والفرد، العام والخاص، وعدم رغبته في التمييز بشكل ثابت بين نيتشه والبراغماتيين الأميركيين المناهضين للقومية، فقد تخلى عن الصِلة الضرورية بين الذرائعية والديمقراطية التي اتخذها ديوي، على وجه الخصوص، بمثابة السمة المُميزة لفلسفته. من خلال عدم دمج الآفاق بين العام والخاص، الفرد والشعب، قد تخلى رورتي عن «روح الأمل الاجتماعي»

التي اعتبرها جيمس وديوي ضرورية للبراغماتية.

وأكَّد أنه بينما كانوا يكتبون بهذه الروح ، وكذلك كما فعل هو ، فإن نيتشه لم يفعل ذلك مثلهم؛ ولكن كان جيمس وديوي مُقتنعين بوعود المجتمع الليبرالي بقدر اقتناع نيتشه بمخاطره. ففي حين سعى نيتشه لخلق الذات التي من شأنها أن تكون عملًا فنيًا ، سعى ديوي لخلق «مجتمع من شأنه أن يكون عملًا فنيًا.»[105] لكن وفقًا لرورتي ، في سياق أفكارهم حول الاحتمالية ، فهذه اختلافات في الأفكار فقط. أي إنها اختلافات فردية ، وليست أمثلة على علوم الفراسة الفكرية القومية؛ فهي أمثلة عن الخصوصيات الشخصية ، وليس الأسس المُتنافسة لمناهضة التأسيسية. وقد أكَّد رورتي أنهم لم يعبّروا عن شيء أكثر من المشاعر والحساسيات المتنافسة للمؤلفين حول الطريقة التي قد يظهر بها المجتمع بعد أن تجاوز على المطلقات الأخلاقية.

وقد أكَّد رورتي بأنه على الرغم من أنَّ نيتشه وديوي ، على وجه الخصوص ، كان لديهما أفكار مختلفة تمامًا ، إلا إن رؤيتهما المُتنافسة عن الحياة الجيدة تلتقيان واقعيًا في شيء مشترك: كلاهما متجذر في مسألة سقوط المؤلفين داخل الميتافيزيقيا. وبالنسبة لنيتشه ، كانت افتراضه أنَّ التنشئة الاجتماعية هي مفهوم «مناقض لشيء عميق بداخلنا» ، وبالتالي «هذا التضامن البشري يسير عندما يرحل الله وازدواجيته.»[106] لكن رورتي تساءل لماذا يجب أن يسير التضامن أكثر من المذهب الذري؟ (1) إذ لم يعطينا نيتشه أيَّ سبب للاعتقاد بأنه كان على وشك القيام بشيء ما هنا. على العكس تمامًا ، ولأنه عندما انغمس في المشاعر المناهضة للإنسانية ، فقد كذب ببساطة رؤيته الخاصة بأنه لا يوجد شيء في أعماقنا ، باستثناء ما نضعه نحن هناك. وعندما انفجر نيتشه بمشاعره السلبية جدًا وكراهيته ضد الإنسانية والليبرالية والديمقراطية ، قد كان الأمر مُزعجًا للقُرّاء الأميركيين ، لكن وفقًا لرورتي ، لم يحتاجوا إلى رؤية انفجاره على أنه أي شيء سوى سلوكه السيء في بعض الأحيان.

وقد أكَّد أنَّ «ازدراء واحتقار نيتشه للديمقراطية كان إضافة عرضية ، غير ضرورية أو أساسيّة لنظرته الفلسفية الشاملة.»[107] فإن تأكيدات نيتشه أنه من دون الأسس المسيحية ، سوف ، بل يجب على كل المُثل الإنسانية في أعقابها أن تزول ، لم تكن أكثر من نظرية سيئة عن الطبيعة البشرية من فيلسوف جيد جدًا في مفهوم الاحتمالية لكل الأشياء البشرية.»[108]

---

(١) المذهب الذرّي: المذهب الذرّي فكرة فلسفية تطوّرت في اليونان خلال القرن الخامس قبل الميلاد. يعتقد الذرّيون أن العناصر الأساسية للحقيقة تتشكّل من الذرة غير القابلة للانقسام والإتلاف ، وهي مادة سابحة في الفضاء. ويظنّون أن الذرّة لها حركة ، ولكنها تنعدم وترتدُّ بعد ارتطامها. وقد تكوّنت الدنيا نتيجة هذه الحركات.

لكن رورتي لم يترك ديوي في مأزق. لقد بيّن بأن ديوي قام بتهريب الادعاءات الجوهرية حول الديمقراطية عندما أكَّد ، كما كان فعل في كثير من الأحيان ، على التجربة باعتبارها اختبار تجريبي يوضح ويثبت أنَّ «الديمقراطية هي شرط مُسبق لحل مُتناغم للمشاكل الاجتماعية.»[109]

وأكَّد أنَّ ديوي تحول إلى ميتافيزيقي في كل مرة ناقش فيها بأن هناك شروطًا مسبقة ضرورية لأيِّ شيء ، خاصة لحل المشكلات الاجتماعية. وقد رفض المعنى الضمني لديوي بأنَّ هناك «علاقات مُعينة واردة في التجربة من أجل مفهوم «العطاء» وهذا المفهوم هو مُجرد «عقيدة تجريبية» أخرى».[110]

وهكذا ، وفي سياق مُماثل ، تجاهل رورتي شكوى منتقديه من أنَّ «ديوي» لم يكن ليقوم أبدًا بتمييز «رورتي» بين الذات الخاصة والعامة. وأشارَ إلى اعتراض أحد النُّقاد على أنَّ «ديوي.. يعتقد أنَّ «امتلاك الشعور بالصالح العام مطلوب لتحقيق الذات الفردية.» ولكن كما أصرَّ رورتي ، فإن القول بأنَّ ربط حياتنا بالآخرين وأن نكون مسؤولين عنهم شيء يمنح معظمنا الشعور بالإنجاز ، ولكن هذا القول (يتعارض تمامًا مع مذهبه الذرائعي) فلا يمكننا أن نقول بأن هذا الأمر «مطلوب» للوصول الى الكمال الذاتي وتحقيق الذات. لذا لم يكن هناك سبب ، كما قال ، لدمج ادعاءات ومزاعم نيتشه الرافضة حول الديمقراطية أكثر من دفاعات ديوي عنها.

ولا يعطينا كل من نيتشه أو ديوي سببًا لافتراض أنَّ الليبرالية الأميركية لا يمكنها أن تسير بمفردها من دون ميتافيزيقيا ، أو أسلوب حياة أميركي بدون تخيلات تأسيسية. فلم يعتقد رورتي أنَّ براغماتية نيتشه جعلت العالم آمنًا للشمولية (1). كما أنه لم يكن يعتقد أن جيمس وديوي جعلا العالم آمنًا للديمقراطية.

ومع ذلك أصرَّ على أنَّ هذا لا ينبغي أن يمنع أيَّ شخص من محاولة إعطاء العالم استعارات جديدة للوعد بالحياة في «اليوتوبيا الليبرالية» أي المدينة الفاضلة الليبرالية.[112] حتى في مناشدته الحماسية للوطنية اليسارية المُتجددة في كِتاب «تحقيق بلادنا» (1998) - استكشافه الأكثر شمولًا للعلاقة بين البراغماتية والديمقراطية الأميركية - جادل فيه بأنه لا يوجد توافق ضروري بين البراغماتية والسياسة.

وكان لا يزال يعتقد أنه لا توجد طريقة لتفسير أميركا فلسفيًا. لكنه اعتقد

(١) الشمولية أو الكُليّانية: وهو مفهوم مستعمل من علماء السياسة لوصف الدولة التي تحاول فرض سلطتها على المجتمع وتعمل على السيطرة على كافة جوانب الحياة الشخصية والعامة قدر إمكانها.

أنَّ البراغماتيين يمكنهم أن يساعدوا في إقناع، وليس إثبات، أن رؤية أميركا العادلة والمُتسامحة التي لا «إطار مرجعي» لها.. تستحق الجهد البشري الذي تتطلبه لتحقيقها.[113] ولم يكن هناك أيَّ طريقة «لدعم» مثل هذه الرؤية على الإطلاق.[114] لكن وفقًا لرورتي، فإن بعد نيتشه وزملائه البراغماتيين، لا يحتاج الأميركيون إلى المحاولة.

- ستانلي كافيل: نيتشه وإيمرسون وإيجاد المسار الصحيح (أو الوطن) للفلسفة الأميركية

انتبه ستانلي كافيل للعلاقة بين إيمرسون ونيتشه فقال: «بغض النظر عن عدد الأشخاص الذين يخبروك إنَّ هنالك ارتباط بين إيمرسون ونيتشه، فإنك ستنسى ذلك، ولن تصدقه، حتى تبدأ في سماع كلا الصوتين في أذنيك.. حينها ستلاحظ كيف تبدو هيئة جملة إيمرسون عندما يعيد نيتشه كتابتها.»[115]

وبدراسة المشهد الذهني للفلسفة الأميركية بعد الحرب في عام 1995، بدأ كافيل يتساءل لماذا بدا الأمر بأنَّ «الفلاسفة لا يمكنهم أن يتذكروا الأهمية الفلسفية الحاسمة والحتمية لإيمرسون بالنسبة لنيتشه.»[116] تشير كلمة «يتذكروا» إلى أنَّ هذا المحو نابع من النسيان وليس الجهل.[117] وإذا كان الفلاسفة قد نسوا، فمن المرجح بأنهم نسوا لأنهم لم يهتموا. على الرغم من أنَّ نيتشه وفقًا لكاوفمان جاء ليجذب اهتمامًا مُتزايدًا في الفلسفة الأكاديمية الأميركية في فترة ما بعد الحرب،[118] إلا إنَّ إيمرسون لم يجد بعد كاوفمان الخاص به بين الفلاسفة المُحترفين (أي لم يجد الشخص الذي يفسره مثلما فسّر كاوفمان نيتشه). فأثناء تأسيس الفلسفة كمجال أكاديمي في منتصف القرن التاسع عشر، تم استبعاده بالفعل باعتباره رومانسيًا للغاية وغير علميّ؛ وبحلول الوقت الذي ظهرت فيه الفلسفة التحليلية كقوّة مُهيمنة في الفلسفة الأكاديمية في ثلاثينيات القرن الماضي، لم يكن يُنظر إليه على أنه غير مُفيد فلسفيًا بقدر ما لم يُنظر إليه على الإطلاق.[119]

ربما كان غياب إيمرسون عن الفلسفة الأكاديمية أكثر صدمة لكافيل لو لم يكن قد تعلم على يد الثقافة الأكاديمية التي تجاهلته. فبعد حصوله على درجة البكالوريوس في الموسيقى من بيركلي عام 1946 ثم تخليه عن دراساته العليا في التأليف الموسيقي في جامعة جوليارد، بدأ كافيل بدراسة الفلسفة وعلم النفس في جامعة كاليفورنيا، لوس أنجلوس..، وذلك قبل أن يبدأ تدريبه الجامعي في الفلسفة في جامعة هارفارد. فقد التحق بجامعة هارفارد في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي، وهو الوقت الذي كان فيه برنامج الفلسفة، مثل

الميتافيزيقية إلى استخدامها اليومي ، كما لو كانت كلماتنا بعيدة ، وليستْ في مسارها الصحيح ، وكأن الأمر يتطلب أقصى جهود الفلسفة للتعرف على متى وأين ضلت كلماتنا مسارها إلى الميتافيزيقيا.» وهناك عبء في حقيقة اكتشاف أننا «ابتعدنا عن كلماتنا.»[121] فمن شأن هذا الاعتراف ، كما أوعز به زرادشت ، أن يبقي الفلاسفة «مُخلصين للأرض» ، ويبقيهم على دراية ليس فقط بجميع أنواع الخطابات الأخلاقية ، ولكن أيضًا بالأفلام والأدب والفنون ، أي أمور الحياة اليومية. فإن استكشاف المألوف كشيء منسي أو مفقود قد يساعدنا في رؤية كلماتنا «بجلالة معينة مُنفردة» ، وقد يُمكننا من رؤية الشيء الاستثنائي في الحياة اليومية ، والشيء السامي في الأمور المألوفة.[122]

ولم يبدأ كافيل في الاقتراب أكثر من إيمرسون إلا بعد أن اكتشف «العلاقة النيتشوية» في سبعينيات القرن الماضي.[123] فقد تطلب الأمر اكتشاف نيتشه ليرى كيف كان إيمرسون يطرح أسئلته حول الفلسفة المُستخدمة في الحياة اليومية ، حول فلسفة وجدت مسارها الصحيح.

إذا كان هناك مُفكر أميركي يفكر في كيفية قيام نيتشه بإعادة الأميركيين إلى إيمرسون ، وكيف بأمكان قراءة النصوص الأجنبية أن تُعيد الثقافة الفلسفية الضالة إلى تأسيسها المنسيّ (أو بالأحرى إلى مكتشفها) ، فقد كان هذا الشخص هو كافيل.

لكن بالنسبة له ، لم يكن شغف التعلم من شغف نيتشه بإيمرسون مدفوعًا بالسعي وراء الأسبقية الفكرية ، أو ادعاء متغطرس بالأولوية الأميركية. كما أنه لم يكن مصدر ذعر بقدر ما كان «موضوعًا مُنفصلًا ومهتمًا به» بالنسبة له على مدار حياته المهنية الطويلة ، مما مكّنه من التفكير والانخراط في الممارسات الفلسفية ، أو في الواقع في رؤية للفلسفة نفسها ، التي تم استبعادها لفترة طويلة من الفلسفة المهنية.[124]

إذا كان إيمرسون فلسفيًا بشكل غير كافٍ بالنسبة للفلاسفة المُحترفين ، فعلى أيِّ أساس يعتبر الفلاسفة (الفكر) «فلسفيًا»؟ إذا كانت هذه هي نفس الأسس التي تستند عليها التقاليد الأوروبية ، فلماذا هي ، أو لماذا يجب عليها أن تكون نفس الأسس لأميركا؟ وإذا كان كل ما يُعتبر فلسفة هو ما ورثناه ، فهل يعني ذلك ، كما تساءل كافيل ، أنَّ «**أميركا لم تُعبِّر عن نفسها فلسفيًا؟ أو هل عبّرت أصلًا؟**»[125] لكن كيف ينظر المرء إلى ما قد يكون غير موجودًا؟ (في الواقع ، تاريخ الارتباطات الأميركية مع نيتشه هو تاريخ القُرّاء الأميركيين الذين طرحوا السؤال نفسه). وما هي الأسس والأسباب التي تدعو الى البحث عن الفلسفة الأميركية؟

لقد توصل كافيل إلى التعرف على هذه الأسئلة على أنها تلك الأسئلة التي تُحرك مقال إيمرسون «التجربة» (1844) عندما سأل نيابة عن ثقافة أميركية جديدة: «أين نجد أنفسنا؟» بالنسبة لكافيل، فإن قوّة الرغبة في البحث وعدم اليقين والإحباط من هذا السؤال قد أطلقت العنان فيما اعتبره رد نيتشه المُباشر عليه. ففي كِتاب «في جنيالوجيا الأخلاق»، وجد كافيل إجابة نيتشه على سؤال إيمرسون: «**لم نسع لنبحث عن أنفسنا أبدًا، كيف يمكن أن يحدث هذا الأمر...؟ بأننا يجب أن نجد أنفسنا في يوم من الأيام؟**»

وفي الواقع، ناقش كافيل بأنَّ المقطع بأكمله من كِتاب «في جنيالوجيا الأخلاق» والذي أعرب فيه نيتشه عن أسفه لأن «أشخاص المعرفة (المُفكرين)» غير معروفين لأنفسهم بشكل خاص، لأنهم غرباء عن تفكيرهم الخاص، حين كان في حوار وثيق مع مقال «التجربة» لإيمرسون.

وهكذا قدم «دائرة» المخاوف بين المؤلفين، ووجد في نيتشه «نسخة مباشرة لشيء قد عناه إيمرسون.»[126] وعلى الرغم من أنَّ كل منهما تحدث بصوت فريد، فقد أصدر كلاهما تحذيرًا مُماثلًا مفاده أن البحث عن فلسفة صحيحة وواقعية يجب ألا يُقطع بافتراض أنه سيتم العثور عليها على أساس ثابت.

وهكذا، فإن هجمات نيتشه الواضحة على الأسس المعرفية والأخلاقية قد مكَّنت كافيل من سماع ما كان يبحث عنه إيمرسون نفسه: فلسفة بلا ميراث، بلا ماض، فلسفة لا تتصور نفسها كهيكل معرفي، بل بالأحرى كطريقة حياة. فليس فكر الإنسان، بل تفكير الإنسان، هو ما يصنع فلسفة بلا أسس.

وقبل وقتٍ طويل من اكتشاف كافيل في نيتشه مُولِّد للفلسفة الإيمرسونية التي ساعدت في إعادة أميركا «إلى المسار الصحيح (الوطن)» لتفكيرها، وجده فيه فيلسوفًا قد تحدى مشروع الفلسفة المهنية الذي وجد كافيل نفسه فيه.

وفي «الوجودية والفلسفة التحليلية» (1964)، بيّن بأنَّ نيتشه سعى إلى إعادة أحياء وإنعاش وجهة النظر الأفلاطونية والأرسطية القائلة بأنَّ الفلسفة ليست هيكلًا معرفيًا، ولكنها بالأحرى أسلوب بحث «يفرض نفسه نمطًا للحياة.»[127] وناقش نيتشه على أنه بالنسبة للفيلسوف الحديث الذي يعتقد أن مشروعه هو إدراك الحقيقة المُطلقة النقيّة، فإن نمط حياته هو الزهد.

وفي كتاب كافيل «هل يجب أن نعني ما نقوله؟» (1969)، أول دراسة كاملة له لفلسفة اللغة العادية، اعتمد كافيل على نموذج نيتشه الزاهد وهو يدرس كيفية استمراره في التصور الذاتي للفلسفة التحليلية الحديثة.

ومن ناحية أخرى، رأى كيف يمكن رؤية نظرة الفلاسفة المعاصرين لأنفسهم ونشاطهم في «الأقنعة» التي يعتمدونها و «الجمهور» الذي يعتقدون أنهم

يتحدثون إليه. وبالنسبة للفيلسوف الزاهد الحديث، فإن اعتقاده أنه يتحدث نيابة عن الحقيقة يجعله يتبنى «القناع التقليدي للعلم؛ فهذا هو الشكل الوحيد الذي يمكنه من خلاله تولي السلطة.»

ولكن إذا كانت سياسة العارف التحليلي الحديث هي التخلي عن العناصر الأخلاقية والجمالية لحياة الإنسان اليومية باعتبارها لا تستحق الفحص الفلسفي، فمن الذي يشكل «نحن» بالنسبة للفلسفة؟

إن مناقشة نيتشه «لمشكلة الجمهور» في «ولادة المأساة» قد مكّنت كافيل من دفع هذا الأمر إلى أبعد من ذلك، في سؤاله: لمن توجّه حقائق العارف الزاهد؟ إذا كان الجواب هو لـ المتخصص الفني وليس الإنسان العادي، ومشاكل الفلسفة وليس مشاكل الحياة، فربما تساءل كافيل مع نيتشه، أنَّ هذه الباطنية الغريبة[(1)] هي «النسخة المتأخرة لواحدة من أقدم خيانات الفلسفة، محاولة استخدام اسم الفلسفة لوضع مقدمة للمعتقدات بدلًا من مواجهة مصدر الافتراض، أو الفراغ، الذي يحافظ عليها بالفعل.»[128]

وفي كتابه «المطالبة بالعقل» (1979)، اعتمد كافيل على مفهوم «موت الله» لنيتشه، من أجل إعادة التشكيك كطريقة للنظر في كيفية معرفة الفلسفة الحديثة لنفسها بشكل أفضل. وقد كانت مشكلة كافيل أنَّ الفلسفة الحديثة أصبحت شديدة الالتزام بفكرة « إنَّ الحقيقة ليست موجودة هنا وفي الحاضر، وليست في الأعمال اليومية للحياة، ولكنها في أيِّ مكان آخر، إما في المطلق خارج التاريخ البشري أو متجذرة في الأسس والأفكار الموروثة من أوروبا.»

واستمر في التساؤل، كما قال سابقًا، عما إذا كانت جهودنا لجعل «الطريق» إلى المطلق «مرتبطة بجهودنا أولًا لخلق الآلهة ثم تدميرها. فقد قال نيتشه: **«إنه يتعين علينا أن نصبح آلهة حتى نتحمل عواقب مثل هذه الأعمال.»**[129] ورأى كافيل بأنَّ شكوك نيتشه قدمت رؤى معرفية حاسمة للفلسفة التحليلية الحديثة. لقد أظهر أنَّ الجهود المبذولة لتجنب الأسئلة الأخلاقية تستند على الافتراض المعرفي الخاطئ بأنَّ الفجوة بين العقل والعالم يمكن سدها. ووفقًا لكافيل، وكما قال:

«لقد لاحظت أنَّ الفلسفة التقليدية، بقدر ما تدخل في التقليد الأكاديمي الأنجلو أميركي، لا تأخذ هذه الفجوة على محملِ الجد باعتبارها مشكلة حقيقية وعملية. فإنه إما قد تم ملأها بالله أو سدها بالحقائق المُطلقة

(1) الباطنية الغربية: مصطلح صنف العلماء ضمنه مجموعة واسعة من الأفكار والحركات المرتبطة بشكل فضفاض مع بعضها والتي تطورت ضمن المجتمع الغربي.

التي تؤمن بتصادم العقل مع العالم. أو أنها قد رفضت، على أسس نظرية، بأنه يمكن ملؤها أو سدها على الإطلاق. وأعتقد أنَّ هذا شيء قصده نيتشه عندما سخر من الفلاسفة لاعتبارهم الحياة «كأحجية، أو كمشكلة معرفة».. مما يعني أننا نشكك فيما لا يمكننا أن نفشل في معرفته حتى لا نبحث عما سيكون من المؤلم اكتشافه. وهذا بالطبع لا يوحي بأنَّ التشكك أمر تافه. على العكس من ذلك، فإنه يوضح مدى عمق مكانة العقل. ولا شيء أكثر إنسانية من الرغبة في إنكار ورفض إنسانية المرء، أو يحققها على حساب الآخرين. ولكن إذا كان هذا هو ما ينطوي عليه الشك، فلا يمكن مكافحته من خلال «الدحض» البسيط. وفكرة أنه يمكن ببساطة «دحض» الموقف الفلسفي هي فكرة يسخر منها نيتشه أيضًا.»[130]

في قراءة كافيل لنيتشه ، فإن شكوكه المأساوية لا ترحب باللاحدوديّة من خلال إنكار المطلقات؛ بل تُظهر قيمة الفلسفة الحديثة المرتبطة بهم. ومن خلال التشديد على أنَّ الحقائق بإمكانها أن تسد الفجوات المعرفية ، فإنها تقدم إله الثبات الموجود في مكان بعيد في الزمان والنطاق ، في انتظار وصولنا. ولكن من خلال التفكير في الوقت المناسب ، فإننا نشعر بالقلق من معرفة أن توقعنا سيعيدنا مرة أخرى إلى الأسس. ومن خلال التخلي عن فكرة أنَّ البحث يجب أن يستند على اليقين من أجل اعتبار مفاهيمه صادقة ، فإننا نفتح إمكانية أن تكون حقائقنا الأكثر إلحاحًا وتشديدًا هي تلك التي نختبرها في تلك الفجوات المؤلمة الموجودة هنا والآن ، بيننا وبين الآخرين ، بين مُثلنا العليا وحياتنا اليومية.

وفي التأكيد على المسافة التي لا يمكن إصلاحها بين كلماتنا وعوالمنا ، تعيدنا الشكوك النيتشوية إلى حاضرنا ، تعيدنا إلى مشاكلنا ، مشاكلنا التي ليست فقط معرفية ، ولكن أيضًا أخلاقية.

إن إصرار نيتشه الشديد على النظر إلى الحقائق على أنها حقائقنا اللحظية في زمننا ومكاننا ، وتأكيده على أنَّ الشكوك في الحياة اليومية ناتجة ليس عن الفشل في فهم الحقائق ، ولكن بسبب الفشل في التعرف عليها كحقائقنا ، قد دفع كافيل إلى طرح هذه الأسئلة في الفلسفة الأميركية. وقد كان بإمكانه أن يدرك في نيتشه نفس الدافع الذي كان يلعب دورًا في «لحظة ما قبل الفلسفة في أميركا ، والتي تقاس في الزمن الأميركي ، والتي حدثت قبل أن تبدأ التقاليد الألمانية والإنجليزية للفلسفة في تجنب بعضهما البعض.»[131] وبدوره ، كان يسمع قلق نيتشه من أنَّ الانفصال بين الذات والآخرون ، وبين الكلمة والعالم ، لا يمكن ملؤه بالعلم أو المنطق أو الله. فنحن لا نغلق هذه الفجوات ، ونسير في الطريق مثل العميان ، بل نقوم بتطوير تفكيرنا في حياتنا اليومية.

عرَّف كافيل نيتشه على أنه المؤلف القاري (الأوربي) الأساسيّ الذي مكَّنه من اكتشاف كتاب «الباحث الأميركي» (1837) لإيمرسون، وهو نص كان إيمرسون يُفكر فيه «بفكرة التفكير»، بمصطلحات وعبارات تحدثت عن مخاوف محللي العصر الحديث. وبالتأكيد كانت الدراسة في نظرية المعرفة أيضًا تأملًا أخلاقيًا حول كيفية إعادة التفكير إلى الحياة، ونظرية المعرفة للتحقيق الأخلاقي، وسلطة الحقائق التي تخاطب، ولا تُسكت، السلطة في تجاربنا الخاصة. فلقد كان اعتراف إيمرسون، الذي أخذه نيتشه، أنه عندما نعتقد أن تفكيرنا يحتاج إلى المطلقات وغيرها، هذا يعني إننا لم نفكر بعد.

وبالنسبة لإيمرسون، كانت الطريقة الوحيدة للتفكير هي القيام بذلك، كما قال كافيل، «إنه لشيء مُثير للاشمئزاز أن نعتبر جميع الأمور الموروثة كاختصارات للأسس الخاطئة التي ستجذرنا في الأصول وتحملنا إلى الله أو عبر المحيط الأطلسي إلى أوروبا.[132]

وقد شارك نيتشه هذا الميل للانقلاب على «ما كان» من الحقائق الموروثة، ورفض جميع الشروط المُحددة سلفًا للفِكر، والنظر إلى الحقائق على أنه يتم إنشاؤها في عملية التفكير نفسها.

وبالنسبة إلى كافيل، فإن ابتعاد إيمرسون عن المواريث لا يعني أنه لم يكن له فائدة في نصوص أو لمؤلفين آخرين. على العكس تمامًا. فهذا يعني أنه وضع أهمية كبيرة جدًا لما أشارَ إليه كافيل على أنه استجابة الفلسفة للفلسفات الأخرى، والأفكار الأخرى، والمقترحات الأخرى، وهي سمة مُهمة وحاسمة للبحث الأخلاقي من دون أسس.

وقد عرَّف كافيل هذا على أن فضيلة الكمالية: الفلسفة التي تنشط الآخرين ليس من خلال التعليمات، ولكن من خلال الاستفزاز. وأشارَ إلى الشعور بالتساؤل: «عندما يجد عقل ما نفسه أو يفقد نفسه في عقل آخر، يبدو أن الزمان والمكان يتلاشيان، ليس كما لو أن التاريخ قد تجاوزه، ولكن كما لو أنه لم يبدأ.»

لقد مكّن نيتشه كافيل من رؤية كيف أنَّ الاحترام المفرط للكمال على ما يبدو لمصلحته الروحية هو بالفعل دراسة في «كيفية إدارة التفرد، واقتصادها، والقوّة التي تدخل في السلبية.. وبهذا فإن التمييز بين الخاص والعام، والذاتية والموضوعية، ووليمة الخلاف الميتافيزيقي والأخلاقي، تصبح الغذاء اليومي للديمقراطية.» ومن خلال السعي لمطالبات «الذات غير المُحقّقة»، يسعى المرء للاستجابة لاحتياجات الآخرين. إذن، فالكمالية بالمعنى الإيمرسوني والنيتشوي، هي ليست إتباع مثال أعلى بشكل أكبر، بل تجربة ذاتية ملموسة. فممارسة الكمال هي ممارسة السعي إلى أن نكون روادًا لأنفسنا، ونماذج لبعضنا

البعض من العظمة التي يمكن أن ينتجها الكفاح والسعي.

وقد دعا إيمرسون إلى اكتشاف أنَّ «كل فيلسوف ... قد فعل لي ، كما قال أحد المُمثلين ، ما يمكنني فعله ذات يوم لنفسي.» وإن إعادة أنفسنا إلى أنفسنا في المستقبل ، إلى أنفسنا التي لم تتحقّق بعد ، هو ما يفعله الكمال الإيمرسوني بالنسبة لنا المكتوب على كتاب نيتشه. «التفكير الكمالي هو ردة فعل على ضياع الطريق.»[133] فإن نيتشه الذي يُفكر مع إيمرسون ، والذي يُحيي تفكيره وما تم قمعه لفترة طويلة جدًا في الفيلسوف الأميركي ، قد مكّن كافيل من إدراك الاختلافات في استعارات الأسس عند استخدامها من قبل إيمرسون ونيتشه (هنا نيتشه «إيمرسوني» أكثر مما هو «أوروبي») ، على عكس تلك الأوصاف المُستخدمة من قبل هيدغر أو دريدا.

وعندما يسأل إيمرسون في «التجربة» ، «أين نجد أنفسنا؟» لم يجيب على نفسه بوفرة ولا بلوعة ، وقال: «إنه أمر مؤسف للغاية ، ولكن بعد فوات الأوان ، لاكتشاف أننا موجودون. هذا الاكتشاف هو ما يسمى بـ «سقوط الإنسان».. أنا مُستعد للموت جوهريًا والولادة مرة أخرى في أميركا الجديدة التي لا يمكن الوصول إليها.»[134]

وقد ساعد نيتشه كافيل في أن يكتشف في إيمرسون أنه ليس مؤمنًا بوحدة الوجود المُبتهج ، بل إنه فيلسوف جاد ومُدّمر ، فيلسوف يعرف أنَّ الكون لا يدلل البشر ، ولكن بدلًا من ذلك «يلقي بهم في الهلاك.»

إن لغة الهلاك هذه في إيمرسون تتوقع بشكل مخيف هاجس (ما بعد) الفكر القاري (الأوربي) الحديث. وتشير إلى الحاجة المحسوسة للفلاسفة الأوروبيين بعد هيغل.. إما لقبول أو تدمير «بناء الفلسفة المُكتمل.. باعتباره ضروريًا وموحدًا للأسس.»[135] وإنه الرفض القوي للتأسيسية التي رآها كافيل في دريدا. وقد قال كافيل: «**إذا كنت سأعيش في إحدى الثقافات، ستكون فرنسا، المدينة الرئيسيّة التي كانت تنتج مُنذ حوالي خمسة قرون أدبًا تاريخيًا عالميًا، والتي عرفته، وغذت منه نفس العينات لجميع الشباب الذين يريدون شغل مناصب عامة، ولا شك في أنني سأفكر أيضًا.. في التنقيب أو التفكيك حيث يكون لديّ أفكاري الخاصة.**»[136]

قد اكتشف إيمرسون الخاص بكافيل عدم وجود الأسس أيضًا. لكن ما كان بالنسبة لدريدا هو خسارة الأسس كان بالنسبة لإيمرسون هو خسارة شيءٍ لم يكن موجودًا أصلًا ، بناءً لم يكن موجودًا من قبل.

قال كافيل: «هنا في أميركا الشمالية ، تأتي المساحة أولًا ، وهذا أمر مشكوك فيه دائمًا.. ما إذا كانت أصواتنا ، بدون صدى ، يمكن أن تصل إلى بعضها

البعض عبر أصغر الميادين.»[137] وفي استكشاف خاصية مناهضة التأسيس الإيمرسونية ، تساءل كافيل: **«ماذا يحدث للفلسفة إذا تم إزالة ادعائها بتقديم الأسس منها، لنقل.. إزالة تعزيز الأخلاق من العقل أو العاطفة، أو المجتمع من التعاهد، أو العلم من المنطق المتسامي، أو الأفكار من الانطباعات، أو اللغة من الكليات أو من شكليات القواعد؟ فعندما نجد أنفسنا في خطوة معينة، قد نشعر بأنَّ فقدان الأساس أمر مؤلم وصدمة، بمعنى أنَّ أسس العالم تسقط، وإن مركز الأشياء ينهار، ونحن أنفسنا نتعثر، ونسقط من درج الحياة. ولكن في خطوة أخرى، قد نشعر أنَّ فكرة (عدم وجود) الأساس هذه.. هي فكرة وقحة وجريئة، وفكرة قديمة لعالم قديم.»**[138]

وإذا كانت المعرفة ، كما وصفها نيتشه ، نمطًا من الحياة ، إذن فالعكس هو الصحيح أيضًا: فإن أيَّ نمط من الحياة يكوّن المعرفة.

وعند إيمرسون ، فإن مناهضة الأسس هي تلك الطريقة الأميركية في الحياة. فمناهضة الأسس الإيمرسونية ليست نظرية ، بل إنها طريقة للتفكير والعيش في عالم بلا أسس. وليست تفكيكًا ، لأنها تعترف بأنَّ «بناء» الفلسفة لم يكن موجودًا لأن نرثه أو ندمره. فمن ماضٍ أوروبيّ لا تستطيع أميركا استخدامه ، يتحرك إيمرسون نحو عالم جديد من الرجال والنساء ، الذين يفكرون ، ويجدون طريقهم في الحياة اليومية ، هنا والآن ، لثقافة جاهزة «للولادة من جديد.»[139]

بعد إيمرسون ، لا يرث الأميركيون المعاصرون المشكلات الفلسفية التي تنتمي إلى ثقافة فلسفية ليست ثقافتهم ، لكن يمكنهم كسب هذا الميراث إذا قادهم إلى الذات التي سيصبحون عليها.

وقد حقَّق كافيل إيمرسون الخاص به من خلال وضعه في حوار دائم مع نيتشه. إن إيمرسون الخاص به ونيتشه الخاص به يكملان أفكار بعضهما البعض. وهما يفعلان ذلك ، لاسيما عندما يفكران بطريقة غير منطقية وبلا أسس.

وبالنسبة لكافيل ، كانت علاقة «نيتشه - إيمرسون» هي التي ساعدته بأن يلقي نظره وتركيزه على إيمرسون الذي لم يكتشفه بعد. ولكن المحور لم يكن ، ولم يعتقد أنه يجب أن يكون ، حركة واحدة. لقد كان ، ولا يزال ، يتطلب حركة ذهابًا وإيابًا ، لرؤية وعدم رؤية ما اعتبرناه نطاق وإمكانية الفلسفة في أميركا. فبالنسبة لكافيل ، لم يكن الأمر يتعلق باستخدام نيتشه لمنح إيمرسون مركزًا في الفلسفة الأميركية. فلم يستخدم نيتشه أو هايدغر لتوثيق فلسفة إيمرسون وثورو(1) ، بل لفهم كيف «استمر بحث أميركا عن الفلسفة ، عن طريق اللاهدفية ،

(1) هنري ديفد ثورو: كاتب مقالات وشاعر وفيلسوف أميركي. ورائد في مجال الفلسفة المتعالية.

في رحلة كولومبوس العظيمة غير المباشرة، لصقل الغرب من خلال الشرق.»

إن فلسفة أميركية تتحرك «باللاهدفية» نحو محاوريها الأوروبيين ثم تصرفهم، وبالتالي تستلهم منهم، وقد لاحظ كافيل وقال: «إن هنالك أشخاص آخرين يستخدمون إيمرسون لينصحوا أميركا بتجاهل أوروبا.» وقال أيضًا: «بالنسبة لي، فإن فعل ذلك يعني أن جزءًا من مهمة اكتشاف الفلسفة في أميركا هو اكتشاف المصطلحات التي مُنحت لنا لنرث من فلسفة أوروبا.»[140]

كما جادل كافيل، فإن جهود إيمرسون للتخلص من الأسس «لا يمكن أن تقدم نفسها على أنها مقترح فلسفي مُستقر قبل هيئة الفلسفة التي قد تم وضعها من قِبل عمل هايدغر اللاحق وفيتغنشتاين اللاحق»، وكلاهما كانا وريثا نيتشه. وبالإضافة إلى ذلك، إذا كانت فضيلة الفلسفة هي استجابتها للفلسفات الأخرى، فإن الفلسفة الأميركية يتم تعزيزها، وليس المساومة عليها، من خلال النصوص التي يمكن أن تكون مُمثلة لها. ولكن يجب أن تكون هذه النصوص محاورًا ضد الفلسفة الأميركية التي تتجنب نفسها مرارًا وتكرارًا. وقد أظهر نيتشه في إيمرسون فكرة أنَّ طرق التحقيق ليست ثابتة. وكانت هذه طريقة جديدة للتفكير في الطريق المفتوح، وكان «الفيلسوف الأميركي هو آفاق الفكر.»[141]

هل هذه فلسفة «أميركية»؟ أو ربما النوع الوحيد من الفلسفة الذي يعتقد كافيل أنه يمكن أن تجد ملجأً لها في أميركا؟ ووفقًا له، فإن ما تعنيه الفلسفة، في أيام إيمرسون وفي عصرنا، قد تأثر بشدة بالفلاسفة والفلسفة الأوروبية، وهي المصادر التي تُخبرنا، ولكنها لا تتحدث بالضرورة بصوتٍ مُعبّر عن التجربة الأميركية. ونيتشه هو أحد تلك الأصوات.

ومع أنَّ فيلسوفًا مُعاديًا للأسس يعرف أنه لا توجد خرائط ميتافيزيقية للكون، إلا إنه لا يزال بإمكانه طلب الإرشادات. فقد نحتاج أحيانًا إلى أجنبي لمساعدتنا في العثور على طريقنا إلى المنزل، أو إلى المسار الصحيح.

- التفكير في التفكير الأمريكي

استخدم كل من هارولد بلوم وريتشارد رورتي وستانلي كافيل نيتشه للانخراط في ممارسة دامت قرنًا من الزمان: التفكير في التفكير الأميركي. فعلى الرغم من أنهم احتضنوا استكشافات نيتشه اللانهائية الراديكالية، والمنظورات، وعدم تجانس جميع المعارف والمعتقدات، إلا إنهم رفضوا نيتشه المُهتم بشكل ضيق بالهجوم على اللوجستيات (1)، ودافعوا بدلًا من ذلك عن

(١) اللوجستيات: المركزية اللغوية.

دور أكثر اتساعًا وتنويرًا وعقلانية للفلسفة بمُجرد أن تخلت أخيرًا عن دفاعاتها التأسيسية وسعيها إلى التخصص التقني. وعلى الرغم من إلمامهم بخطابات ما بعد البنيوية والتفكيكية التي بشَّرت بوصول نيتشه «الفرنسي الجديد»، فقد استخدموا هذه الخطابات الجديدة لاستخلاص عناصر من نيتشه الأميركي الموجود في الولايات المتحدة طوال القرن العشرين.

فقد عادَ نيتشه الذي فسروه بطريقتهم إلى التفسيرات الفلسفية السابقة التي فهمت أنه في عالم بلا أسس، فإن وجهات نظرنا عن الحقيقة واللغة والذات ليست مرآة للواقع، بل هي خيالات مُفيدة لاستكشاف سبل جديدة للاكتشاف، ومصادر جديدة للتساؤل والشك.

قد استخدم بلوم ورورتي وكافيل، كلٌّ على طريقته الخاصة، نيتشه أيضًا للتصالح مع التفكير الأميركي فيما يتعلق بالفكر الأوروبي. ففي حين استخدم رورتي نيتشه للنظر في الوعود غير المُستفاد منها للبراغماتية المناهضة للتأسيسية، استخدمه كل من بلوم وكافيل لإعادة النظر في مناهضة التأسيسية النبوية الإيمرسونية.

لكن جميعهم التفتوا إلى نيتشه من أجل العودة إلى مصطلحات لمناهضة التأسيسية على أسس أميركية أصيلة. هل يجب التأكيد على «الاختلاف الأميركي» كما فعل بلوم؛ من أجل «تجاوز» الفروق الوطنية في الفلسفة، كما فعل رورتي؛ أو النظر إلى أنَّ مفاهيم ما هو «أميركي» و «أوروبي» نشأت في احتكاك الارتباطات عبر المحيط الأطلسي، كما فعل كافيل، وتُظهر جميعها بقوّة أنَّ «سلالة الرومانسية» لمناهضة التأسيسية قد امتدت دائمًا إلى ما وراء الأمة.

قد أعادَ هؤلاء الفلاسفة معًا تصور «الوطن» الأميركي ليس كمكان، بل كعملية. فعلى الرغم من أنَّ بلوم شدَّد على تأثير وأهمية وسلطة الأصول، فإن استخداماتهم لنيتشه تظهر أنه لا يهم من أين تأتي الفكرة أكثر مما يهم من أين يأخذ القارئ.

لقد جادلوا بأنَّ أميركا يمكن أن تجد نفسها من خلال تكوين أو تأسيس (وليس إيجاد) نفسها بالتفكير مع مُفكرين آخرين. وقد شرعوا في الطرق التي وجد بها القُرّاء الأميركيون أنفسهم وأميركا على مدار القرن لم تتحقق بعد في كل مرة وجدوا أنفسهم يفكرون مع نيتشه.

فما اكتشفوه في هذه العملية كان أنواع مختلفة من مناهضة التأسيسية الأميركية التي كانت جزءًا طويلًا من المعرفة الأميركية. لقد ساعدهم نيتشه في التفكير في الشكل الذي كانت تبدو عليه الفلسفة مرة أخرى، وكيف يمكن أن تبدو مرة أخرى، عندما يكون دور الفيلسوف هو أن يكون نموذجًا للذات التي

ترشدهم عن طريق الاستفزاز.

لقد أعادوا اكتشاف إمكانيات الفلسفة الأميركية التي تسعى إلى المعنى الفردي دون اللجوء إلى الطبيعة أو الضرورة ، الفلسفة التي لا تتخلى أبدًا عن الوعود الإنسانية بينما تتعامل مع المخاطر الواضحة لمناهضة التأسيسية. فلسفة ليست المطرقة فحسب ، بل فلسفة عصا الإله السحرية أيضًا. وبذلك ، أظهروا طريقة قديمة-جديدة للتصالح مع المعنى في عالم بلا أسس.

لقد اعتقدوا ، كما اعتقد الكثيرون من قبلهم ، أنَّ العالم «ما بعد نيتشه» يجب أن يكون عالمًا مُكتظًا بالشكوك ، في حين أنَّ نيتشه قدم (ما بعد) الأميركيين المعاصرين. قدم أشخاص بلا بوصلة أو دليل للحياة الأخلاقية ، ومع ذلك أوضح لهم أيضًا أنَّ الحياة من دون معنى ليست حياة تستحق العيش.

الخاتمة
نيتشه يُمثلنا

آه يا روحي ، لقد منحتك الحرية لكي تتسلطي بها على ما هو مخلوق وغير مخلوق؛ فما عرفت مثلما أنت تعرفين من البهجة الغامرة لما سيأتي بعد؟

آه يا روحي ، لقد علمتك الاحتقار الذي لا ينخر كالدود ، الاحتقار المحب أو الذاهب إلى أقصى التحقير.

آه يا روحي ، لقد نزعت منك كل الطاعة ، والركوع ، والخنوع ، وقول «أيها القدير»؛ وأعطيتك اسم «اِنقضاء الحاجة» و «القدر»...

آه يا روحي ، سكبت عليك كل شمس ، وكل ليلة ، وكل صمت ، وكل شوق ، فتموت كما تنمو الكروم...

آه يا روحي ، ابتسامتك تشتاق إلى الدموع ، وفمك المرتعش يشتاق إلى النحيب. «أليس البكاء كله رثاء وأنين؟ وكل رثاء وأنين هو شكوى؟»...

فريدريك نيتشه ، « هكذا تكلم زرادشت - في الشوق العظيم ،» (1883-1885)

قد كان آلان بلوم من المشاهير الأميركيين غير المتوقعين. وهو مُفكر وباحث كلاسيكي درَّسَ في جامعة شيكاغو كأستاذ في لجنة الفكر الاجتماعي ، وأسس سمعته الأكاديمية من خلال تفسيرات وتعليقات مهمةً على كتاب «الجمهورية» لـ (أفلاطون) وكتاب «إميل» لـ (روسو). وهو ملحد يهودي مثلي الجنس من المنطقة الغربية الوسطى. كانت لديه شهية لا تشبع للكماليّة والترف ، وذلك لمنافسة متعته في ملذات المعرفة: اللوحات الزيتية الأوروبية ، والسجاد الشرقي لتزين شقته في شيكاغو ، والساعات الفاخرة ، والملابس الحصرية لتزين نفسه ، والنصوص الكلاسيكية التي تصطف على مكتبه مثل الرموز الوثنية المُثيرة. وقد أعطت عقود من التدخين بشراهة قاعدة حصوية لصوته الباريتوني [1] ، الذي ظل يتراكم فوق الكلمات بطريقة بحث قبل أن يتدحرج في سيل من الجمل السريعة المتقطعة ، التي تم قطعها بفترات توقف لأنفاس عميقة.

وعلى الرغم من أنه كان أخلاقيًا أكثر من ميله إلى القتال ، إلا إنَّ كل جملة

---

(١) الباريتون: هو نوع من أصوات الغناء الرجولي والتي تحتل نطاق في المجال الصوتي بين باس وتينور.

له كانت عبارة عن نقاش ومشادة ، وكل سؤال تأكيد وقضية. فمع كل عام يمر عليه كأستاذ في الأكاديمية ، شعرَ أنَّ الفجوة تتسع بين تقديره للتعلم وعدم اكتراث طلابه به. وبعد أن عبّر بلوم عن شكواه في تقرير مهلك عن طلاب الجامعات الأميركيين المعاصرين للمجلة المحافظة "ذا ناشونال ريفيو» في عام 1982 ، أقنعه صديقه وزميله سول بيلو ، الذي كان يعلم أنَّ لديه الكثير من الغضب المقدس ، (وكان قد تكتل بداخله الكلام الفاحش والبذيء) ، بالتعبير عنه وكشفه في كتاب كامل.[1] وقد أخذ بنصيحة صديقه ، وفي عام 1987 ، لدهشة بيلو ودهشة ناشريه ، قفز كتاب «إغلاق العقل الأميركي» إلى المرتبة الأولى في قائمة «نيويورك تايمز لأفضل المبيعات» في قائمة الكتب غير الروائية ، ليصبح ثاني أفضل كتاب قد بيع لسنة 1987.[2]

فقد أثار كتاب «إغلاق العقل الأميركي» عاصفة نارية من الاهتمام بالصحف والمجلات ومجلات الرأي على طول النطاق السياسي. وقد أشادَ به «جورج ويل» باعتباره «كتاب قد كُتب للمُستقلين ، وكيف كان بإمكانه فعل ذلك» ، بينما انتقده «جاري ويلز» بصورة سيئة قائلًا بأنه كتاب «قاتم ، كئيب ، بلا روح الدعابة وانتقامي.»[3]

وقد تعجبت مارثا نوسباوم من آفاق بلوم «غير السقراطية» و «غير الديمقراطية» ، واستنتجت بأن مناشدته لسلطة القدماء كانت «غريبة للغاية في ضوء إصرار كل فيلسوف قديم عظيم على أولوية المشادة العقلانية للسلطة التقليدية.»[4]

وقد قال بنيامين باربر ، مُتسائلًا لماذا يجب أن يحظى كتاب بلوم بمثل هذا الجاذبية ، «لماذا الأميركيون حريصون جدًا على الترحيب بكتاب يدعي إنهم لا يستطيعون قراءته ، وعلى استعداد لقبول الجدل الذي ينتقد ذكائهم الأدبي؟»[5] وعلى الرغم من تقديم العديد من الإجابات ، إلا إنه كان هناك شيئًا واحدًا مؤكدًا ، وهو بأنه حارس للمجلة الأميركية «انترتينمت ويكلي»: «قد كان بلوم هو الساعد (الذراع اليمنى) المناسب في الوقت المناسب. وقد كان عنوان كتابه في الأصل «أرواح بلا شوق» ، لكن اتضح أنَّ الأمة كانت تتوق حقًا إلى ركلة في البنطال من روح بلا رحمة.»[6]

ربما ظهر وكأنه ركلة في البنطال ، ولكن وفقًا لمقدمة كتابه ، فقد قصد بلوم أن يكون الكتاب «تأملًا في حالة أرواحنا» من وجهة نظر المُعلم في التعليم العالي. وأصرَّ على أنَّ الدولة لم تكن جيدة ، وأنَّ تأثير نيتشه المُهيمن على الحياة الفكرية والثقافية الأميركية هو السبب.

وتتبع بلوم مدخل فلسفة نيتشه إلى أساتذته من المهاجرين الألمان في جامعة

شيكاغو، الذين جلبوا معهم رؤى نيتشه الرهيبة حول أكاذيب الحقيقة العالمية المتسامية في الفكر والأخلاق الغربيين. وكان هذا جيدًا وجيدًا جدًا عندما كانت الأكاديمية ملتزمة بتعليم الطلاب كيفية العمل من خلال الأفكار الصعبة. ولكن عندما شقت فلسفته طريقها من الأكاديمية في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي إلى الثقافة الراديكالية والمسيّسة في الستينيات، ومن الندوة المنعزلة إلى السوق الأميركية، تحولت إلى شيك على بياض لـ «قيمة النسبية» الأميركية في أواخر القرن العشرين.

فعلى أرض أميركية ساحرة، لا مكان للمعنى المأساوي»، كما أكَّد بلوم، مُصرًا على أنَّ «الكونية التي لا جذور لها لثورات اليسارية» ألقت بالتربة الخصبة بما يكفي لتغذية اعتداءات نيتشه على الكليات، ولكن ليس بالحساب الأخلاقي الذي تتطلبه.

في ثقافة تعددية تحاول إيجاد أرضية أخلاقية وفكرية مشتركة حيث يمكن للتعددية أن تجد وحدتها، فإن ادعاءات نيتشه بأنَّ الله كان خيالًا بشريًا بشعًا، وأنه قيّم الأوصاف التي لا تتوافق مع المطلق الأخلاقي، وأن الحقائق كلها هي عباءة للسلطة، قد ضمنت الثورات الثقافية لـ مرحلة الستينيات، والتي لم تتخل فقط عن رؤية الكمال والتي كانت تُحرك التجربة الديمقراطية الأميركية، التي نظرت لتلك الثورات الثقافية باستخفاف واعتبرتها غير جديرة بالاهتمام.

وقال الآن بلوم: «فجأة، اتخذ جيل جديد لم يعش من بقايا القيمة الموروثة» النسبية مفهومهم الجديد. «نحن إلى حدٍ ما مثل الهمجيين الذين، بعد أن اكتشفهم المُبشرون وبشروهم بالإنجيل، تحولوا إلى المسيحية من دون أن يختبروا كل ما حدث قبل الوحي وبعده.» وقال: «بسبب عدم القدرة على فهم السياق الذي جاءت منه الأفكار أو العواقب على حياتنا الخاصة، تبنى الأميركيون المُعاصرون «العدمية غير السليمة وغير المرحة وغير اللينة مع نهاية سعيدة.»[7] فقد أكَّد تشخيص بلوم لحالة أرواح أميركا، على حد تعبيره، «التأثير الساحق لنيتشه على كل شيء في حياتنا»: «فنيتشه يُمثلنا.»[8]

لم يكن نيتشه الذي فسّره بلوم سبب مشاكل أميركا فحسب، بل كان أيضًا أفضل طبيب شخّص مشاكلها. فبالنسبة لمؤلف ينتقد بشدة التأثيرات السيئة للنسبية، لم يعط بلوم سوى القليل من النقاش حول فضيلة المفاهيم الأخلاقية المُطلقة. وهذا لأنه لم يأسف على فقدان المُطلق على هذا النحو، ولكنه شعر بالأسف على فقدان السعي الذي يأتي مع الإيمان بالمطلقات، الإيمان بأنَّ الحقيقة مُمكنة. وقد كان يعتقد أنه في الفجوات بين عدم اليقين والاعتقاد بأنَّ اليقين يمكن تحقيقه ينتج التفكير الحيوي المُستقل.

فما دعا إليه بلوم لم يكن حقيقة النصوص ، بل مُتع النص ، لأنه كان قلقًا من أنَّ «فكرة الكُتب كرفاق» كانت «غريبة» تمامًا لطلاب تعودوا على الاعتقاد بأنه لا يوجد ما هو أبعد من ذلك. فبالنسبة له ، فإن «التجربة في الإبداع» هو ما يجب أن تجعله الأكاديمية مُمكنًا.[9] لقد وضع تركيزًا أقل على وضع الحقائق أكثر من التركيز على تعزيز الدافع لتحقيقها.

لقد فهم نيتشه ، الذي فسره بلوم ، هذه الضرورة الملحة. بأنَّ «أعماله هي معرض مجيد لروح الإنسان» الذي فهم المسؤولية الهائلة والمطالبة بالإبداع الفكري الذي يأتي مع عدم التحديد. وقد استمد بلوم من نيتشه إنذار الخطر بشأن «النزيف الروحي العظيم» الذي يحدث مع النسبية باعتبارها نقطة الراحة للبحث:

«أخشى أن تحدث إنتروبيا (1) روحية أو تبخر لدم الروح المغلي، وهو خوف من أن تكون أفكار نيتشه مُبرر ومركز لكل أفكاره.» وناقش بأنَّ قوس الروح كان راخًا وخاطر بأن يكون غير مشدود بشكل دائم. كان يعتقد أن نشاطه يأتي من الثقافة، وأن اضمحلال الثقافة لم يكن يعني فقط اضمحلال الإنسان في هذه الثقافة، ولكن اضمحلال الإنسان ببساطة. وهذه هي الأزمة التي حاول مواجهتها بحزم: مُجرد وجود الإنسان كإنسان، ككائن نبيل..» فالطلاب المختارون اليوم يعرفون أقل من ذلك بكثير، وهم أكثر بكثير منقطعين عن التقاليد، هم متكاسلون كثيرًا فكريًا.. فالتربة أضعف من أي وقت مضى، وأشك فيما إذا كان بإمكانها الآن الحفاظ على النمو الأطول.»[10]

هناك القليل من المؤشرات في الكتاب أنَّ بلوم كان مُهتمًا بالأساس المُشترك. وبأنه أراد السمو. وقد أراد التفكير المُستقل دون أن تستند الأفكار على الأيديولوجية. ولم يقدم أيَّ دليل على أنه اهتم بما إذا كان البحث قد انتهى ، لكنه اهتم بما إذا كانت الظروف البشرية جيدة بما يكفي لبدء الرحلة.

وأحد الأسباب التي جعلت بلوم يجد نفسه مُثقفًا وباحثًا عامًا عرضيًا في عام 1987 لم يكن لأن نقاشاته حول الحياة الفكرية الأميركية أو حول نيتشه كانت جديدة ، ولكن لأنها كانت تتلاءم بسلاسة مع الخطابات التي كانت جزءًا طويلًا من التقاليد الفكرية الأميركية. وقد أوضح الاستخلاص التمهيدي لمقال ويلسون الفصلي لعام 1987 الصادر عن بلوم ، «كيف غزا نيتشه أميركا» ، وأن

---

(١) الإنتروبيا أو القصور الحراري: أصل الكلمة مأخوذ عن اليونانية ومعناها «تحول». وهو مفهوم هام في التحريك الحراري.

«الأفكار لها عواقب. وبأنه كان لديها أيضًا النسب. ولكن بحلول الوقت الذي قد تحظى فيه الفكرة بقبول واسع ، قد تكون أصولها غامضة ، وحتى غير مرئية.»[11]

ويمكن قول الشيء نفسه عن أطروحة بلوم. في الواقع ، فإن تفسير شكواه بأكملها - كان تقييمًا لمخاطر النسبية الأخلاقية والمعرفية ، وتشخيصًا للعقل الأميركي بأنه مُصاب بتحدي الأفكار الأوروبية ، وانتقاد مناهضة الفكر ، وكان القلق من أنَّ الأميركيين يفتقرون إلى ضمير مناضل ضروري لتسلسل الفكر وللتصارع مع المشاكل الأخلاقية - قد جعله يدخل في محادثة مع أجيال من النُّقاد الأميركيين القلقين من الشيء نفسه.

ومن المؤكد أنَّ استنتاجه بأنَّ نيتشه قد حذر من عواقب تحديه للأسس الأخلاقية ، وبأنَّ أميركا كانت ضعيفة فكريًا لدرجة لم يُسمح لها بالحصول على عمقها الفكري ، لم يكن جديدًا. فحتى سؤال بلوم المليء بالحيوية ، وإن لم يكن مُصطنعًا ، له تاريخ طويل. فعندما سأل بعينين واسعتين ، «لماذا إذن ، يمكن للأفكار المخالفة للمثل الأميركية أن تترسخ بهذه السهولة؟» فقد سأل سؤالًا طُرح مرارًا وتكرارًا على مدار القرن.[12]

وفي كل مرة طُرح فيها ، سواء من قبل رجال الدين البروتستانت الليبراليين الذين يتساءلون عن سبب تضاؤل المقاعد أيام الأحد ، والإنسانيين الليبراليين الذين اعتبروا مناهضة التأسيسية مشكلة أوروبية ، أو النُّقاد المحافظين الذين اندهشوا من أنَّ مثل هذا المُفكر المناهض للديمقراطية قد تم اختياره من قبل اليساريين ، فقد تم استعباد المستجوبين عن مسارهم من خلال البحث عن مجالات أخرى بدلًا من مصلحتهم الخاصة في نيتشه.

وقد أوضح بلوم ، مثل كثيرين آخرين ، بأنَّ مركزية نيتشه للفكر الأميركي لن تكون أمرًا سيئًا ، إذا فهم الأميركيون نيتشه كما فهم هو نفسه. وإذا كان هناك جانب واحد ، على وجه الخصوص ، يُظهر إلى أيِّ مدى كان كِتاب بلوم «إغلاق العقل الأميركي» غير استثنائي بشكل كبير وبالتالي مُعتمد بقوّة ، فهو الطرق التي عبَّر بها عن تبجيل شوق ورغبة النيتشوية حيث كان يخشى أن يكون هناك نقص في إشباع الرغبة في أميركا. وإن تقدير واحترام بلوم لنيتشه أمر واضح. فقد كان نيتشه نسبيًا ثقافيًا ، لكنه «أدرك المخاطر الفكرية والأخلاقية الرهيبة» في تحدي المطلق. فقد أدرك نيتشه الذي فسّره بلوم أنَّ السعي وراء السمو الذاتي هو أساس الثقافة.

ولقد أظهر لبلوم أنَّ استنفاد القيم يتطلب من الأفراد أن يتحولوا إلى أنفسهم لتوليد قيم جديدة: «يجب أن تكون الذات قوس متوتر أو متشنج. يجب أن تكافح مع الأضداد والخصومة بدلًا من مواءمتها.. وعلى الذات أيضًا أن

تُخرج سهامًا من شوقها ورغبتها. فالقوس والسهم ، كلاهما يخص الإنسان ، ويمكن أن يطلق نجمًا في السماء لإرشاد الإنسان.» وهكذا أعجب بلوم بنيتشه بسبب الطريقة التي لجأ بها إلى الموارد في نفسه لمحاربة نتائج العدمية لنسبته الخاصة. وعلى الرغم من أنَّ نيتشه بشرَ بموت الله ، إلَّا إنه «أعاد شيئًا مثل الروح إلى فهمنا للإنسان الحديث.»[13]

قد كان بلوم على حق - فقد أصبح نيتشه «نحن» الأميركيين ، أصبح يمثلنا ، ولكن ليس بالطريقة التي فكر بها في تأثيره ، ولكن بدلًا من ذلك بالطريقة التي وضع تأثيره بها. فإن تعامله مع نيتشه دليل على الشوق ، مثل العديد من الاعتمادات الأميركية السابقة لنيتشه. وإن إحساسه بشخصية نيتشه ، نيتشه الخاص به الذي كان ضد ثقافة لن تفهمه أبدًا ، ورثاء المسافة ، كان في الواقع هو نيتشه الأميركي. وإن موقف بلوم هنا كمُفكر وحيد في أرض الأقزام هو موقف تبناه الكثيرون قبله. لقد تبناه نيتشه. وقد تبناه ، في حالات عديدة ، أول حب فلسفي لنيتشه ، إيمرسون. وبالنسبة إلى بلوم ، إذا كان على الأميركيين أن يعرفوا معرفتهم ، فعليهم أن يعرفوا كيف كان نيتشه في آن واحد بطلًا ثقافيًا وقوّة فكرية غير مرئية.

وقد قدمَ بلوم ادعاءً حماسيًا للأهمية الحاسمة والهادئة للأفكار: «كما قال نيتشه ،» الأفكار هي أعظم الأعمال ، «إنَّ» العالم يدور حول مخترعي القيم الجديدة ، يدور بصمت.»

وإن وجهة نظره ليست «رد فعل لا تعرف شيئًا عن التأثير الأجنبي» بل دعوة إلى «زيادة الوعي المُتحرّر بالمكان الذي يجب أن ننظر فيه إذا أردنا أن نفهم ما نقوله ونفكر فيه.»

وقد اعتقد بلوم أن نيتشه كان له تأثير مُخيف على العقل الأميركي. فعندما دعا بلوم الأميركيين إلى «التفكير في معنى التبعية الفكرية التي أدت بنا إلى مثل هذا المأزق» ، على الرغم من ذلك ، لم يدرك أنه كان في الواقع يسن طريقة أميركية لمعرفة نيتشه ، أو طريقة تفكير إميرسونية: يمكن أن تكون هذه كلمات مباشرة من «الباحث الأميركي» لإيمرسون.[14]

وقد يجادل المؤرخون الفكريون ، كما ينبغي ، حول دقة تشخيص بلوم للحياة الفكرية والثقافية الأميركية في أواخر القرن العشرين. ويمكنهم بالتأكيد أن يعترضوا على تاريخه؛ فقد بدأ تأثير نيتشه على الفكر والثقافة الأميركية قبل ولادة أساتذة بلوم المهاجرين الألمان. وبالنسبة لأولئك الذين هم أيضًا مدرسون ، فيمكنهم تحدي عواقب نسبية نيتشه في الفصل الدراسي.

ويمكنهم أن يتساءلوا عن مدى مسكونية رؤيته للحياة الفكرية ، أو ما إذا

كان المعلم الذي يتحدث باستخفاف شديد عن طلابه يمكن أن يهتم بهم بطريقة من شأنها أن تنمي عقولهم ولا تدينها.

قد فهم نيتشه ، الذي اتخذ إيمرسون كمعلم له ، كيف يمكن أن يبدو التعليم بعد الأمور المُطلقة. وكيف من شأنه أن يستفز ، لا أن يوجه ، النفوس الشابة لإطلاق سهام الشوق والرغبات على النطاق المُتسع للتأخر الفكري ، وعلى هاوية معادلة التأسيسية. فهذا الشوق ، من إيمرسون إلى نيتشه وحتى بلوم ، هو شوق يستحق التوق إليه.



كلمة المؤلفة
شكر وتقدير

إن كتابة كِتاب ما هو أكثر عمل يتطلب إلى العزلة والانفرادية. ومع ذلك ، في حالتي ، قد استطعت فعل ذلك فقط من خلال الدعم المُستمر من الزملاء والأصدقاء والعائلة والمؤسسات البحثية طول طريق كتاباتي لهذا الكتاب. فبفضل الدعم الفكري والمادي الذي قدموه لي ، كان العمل في هذا المشروع عملًا غير مُنفرد من الحب.

بدأتُ مسيرة كتابة هذا الكتاب عندما كنت طالبة دكتوراه في التاريخ في جامعة برانديز. فلا يرى المرء في كثير من الأحيان هاتين الكلمتين: مشرف الدكتوراه وصديق ، مقترنة في نفس الجملة ، ومع ذلك ، منذ البداية ، كان «جيمس تي كلوبنبيرغ» صديقي ومشرفي في آن واحد.

وعندما عملت معه كطالبة دراسات عليا وفي السنوات التي تلت ذلك ، قدم لي جيمس نموذجًا علميًا لا يُضاهى للتوصل الى فهم الماضي من خلال الدراسة الدقيقة للأفكار وسياقاتها. فقد شجعني فكريًا ، وألهمني بمجموعته غير العادية ، وساعدني بحماسه الدافئ وتشجيعه.

وقد كان رودولف بينيون هو المسؤول عن السبب الذي جعلني أفكر في نيتشه من منظور تاريخي في دورته للدراسات العاليا حول الفكر والثقافة الأوروبية.

وقد تساءل رودي دائمًا عن سبب دراستي للحياة الفكرية الأميركية عندما كنت ، في رأيه ، محكومًا عليّ أن أعاني من الحرمان ضمن نطاقها. فعلى الرغم من أنه لم يتمكن أبدًا من إقناعي بإعادة تقديم نفسي كباحثة في أوروبا ، وذلك بفضل معرفته الواسعة وأذنه بسبب فارق بسيط في الحجة ، فقد ساعدني في إرشادي في بداية هذه الدراسة. فالكلمات الموجودة تحت تصرفي ليست كافية لوصف مدى أهمية ريتشارد ويتمان فوكس وجين كامينسكي بالنسبة لهذا المشروع.

وهذا أمر متواضع بشكل خاص ، حيث من هذين المؤرخين الموهوبين والصديقين العزيزين تعلمت فوائد وثمار جلب الخيال الأدبي إلى الدراسات التاريخية. فإن قراءة تعليقاتهم على كُتب أو رسائل البريد الإلكتروني سريعة الاستجابة ، أو مُجرد التحدث معهم ، هو شيء يغمرني بالإمكانيات الغنية للغة. وسأعتبره إنجازًا عظيمًا إذا تمكنت من الاستفادة بشكل جيد من نموذجهم في البلاغة في هذا الكتاب ، ونموذج الصداقة في حياتي.

لقد كان لديّ ثروة كبيرة لأنه لم يكن لديّ قسم واحد، بل لديّ قسمان رائعان للتاريخ يرحبان بي في حضنيهما، ويزودانني بالزملاء الذين قدموا لي خبرتهم العلمية وصداقتهم الحميمة.

ففي جامعة ميامي، قرأ إدوارد بابتيست، وريتشارد جودبير، وجوشوا جرينبيرج، وماري ليندمان، ومايكل ميلر، وجويدو روجيرو، واريكا ويندلر، الأجزاء السابقة من المخطوطة، موضحين كيف يمكن للأفكار العالية والضحكات الحنونة أن تحرز تقدمًا.

وجاء الانتقال إلى قسم التاريخ بجامعة ويسكونسن ماديسون خلال السنوات الأخيرة من تأليف الكتاب. فأنا مُمتنة لوجود العديد من الزملاء الرائعين في جناح التاريخ بالطابق الرابع والخامس من مبنى موس للعلوم الإنسانية. وأودُّ أن أشيد بشكل خاص بالزملاء التاليين على مداخلاتهم الحاسمة والأساسيّة والانتقادية في المخطوطة، أو لحالتي الذهنية، أو كليهما: سوزان ديسان، وفرانك إم. ليرنر وفلورنسيا مالون وتوني ميشيلز وديفيد ماكدونالد وويليام ريس وستانلي شولتز وديفيد سوركين وستيف ستيرن وسارة تال ولي واندل وأندريه وينك والراحل جين بويدستون. فمن دون المساعدة وحس المرح والدعابة من موظفي قسم التاريخ، لم يكن بإمكاني حتى أن أتخيَّل كيف كنت سأبقى واقفة على قدمي في السنوات القليلة الماضية.

وأتوجه بالشكر الجزيل إلى إيمي شولتز ونيكول هوج وتيري توبايس وكاري توبين وليزلي أبادي وسكوت بوركهارت وجون بيرسيك ومايك بورميستر وجين ويليامز على الطرق الملموسة وغير الملموسة التي لا حصر لها والتي تدخلوا فيها للمساعدة.

لقد حسَّنت ردود فعل تشارلز إل كوهن الرصينة وإرشاداته من جودة المخطوطة ونوعية حياة مؤلفها بطرق يصعب عليَّ شرحها، ولكني لن أنساها أبدًا. وشكرًا لك، تشاك، على خدمتك بصبر كمستشار داخلي ومُحرِّر حكيم، ولم أشعر بالذنب أبدًا بشأن طلب القليل من المساعدة من عقلك الحاد في أيِّ لحظة وشكرًا لك، قبل كلِّ شيء، لكونك أنت.

قدّمت لي عدد من المؤسسات البحثية تمويلًا سخيًا لتنفيذ هذا المشروع. وأخذتني المنح الدرسية من برنامج برلين للدراسات الألمانية والأوروبية المتقدمة وغوتليب دايملر وكارل بنز ستيفتنغ لأول مرة إلى ألمانيا، ومولت أبحاثي الأولى في أرشيف نيتشه، وجعلتني على اتصال بمُفكرين وباحثين ألمان وعن ألمانيا ساعدوني في ذلك، وساعدوني في التفكير بشكل نقدي حول معالم المشروع عبر الأطلسي. وقد دعمت منحة من جامعة هارفارد بحثي ومنحتني

إمكانية الوصول إلى موارد لا تضاهى لنظام مكتبات جامعة هارفارد، بينما قدمت لي منحة شارلوت دبليو نيوكومب من معهد وودرو ويلسون الدعم اللازم للسماح لي بتخصيص عام كامل للكتابة.

أما فيما يتعلق بالتفاوض بشأن المطالب المتنازعة أحيانًا في التدريس والمنح الدراسية، فإن الصندوق الوطني للعلوم الإنسانية وكليات الدراسات العليا بجامعة ميامي وجامعة ويسكونسن - ماديسون قد أعطتني هدية ثمينة في الصيف المكرس للكتاب، في حين أنَّ مركز مولت للدراسات الأوروبية في ماديسون مولني بسخاء سفر إضافي إلى أرشيف نيتشه في فايمار. وأعرب عن خالص امتناني، للحصول على إعانة لنشر هذا الكتاب من مكتب وكيل جامعة ويسكونسن ماديسون وكلية الدراسات العليا.

وقد قدمت لي زمالة برنامج الباحثين الزائرين في الأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم بسخاء الوقت والموارد والجو المُحفز للعمل على التنقيحات وعمليات المراجعة الأولية للمخطوطة.

وأتاحت لي الدعوة الكريمة للمشاركة في ندوات «المثقفون الأميركيون وثقافة العالم الأطلسي» التي نظمها مركز تشارلز وارن، دائرة إضافية من المؤرخين الرائعين، الذين حسَّنت صحبتي بهم ومحادثاتهم معي هذه المخطوطة بطرق كبيرة وصغيرة.

وللمساعدة في إعطاء الشكل والمضمون لهذا المشروع، أوجه خالص شكري لكلا مجموعتيّ الباحثين في كامبريدج، ولا سيما كارول أندرسون، وكاري تيرادو برامين، وتشارلز كابر، وتشيب كولويل تشانثافون، وروبرت شودات، وجيني ديفيدسون، ودين جرودزين، ديفيد هول، إليزابيث ليمان، جينيفر مارشال، ألكسندرا أوليسون، جايسون بوسكار، جيفري سكلانسكي، سارة سونج، ليزا زيفيل، وشارون وينر.

أتمنى أن أذكر بالاسم كل أمين مكتبة مُفيد وصبور على جانبي المحيط الأطلسي ساعدني في تعقب الكتب الغامضة والدوريات التي تعود إلى قرن من الزمان باستخدام نسخ مطبوعة صغيرة.

وما هو واضح هو أنني لا أستطيع أن أكمل كلامي من دون الإعراب عن امتناني العميق والثابت للموظفين الاستثنائيين في مؤسسة كلاسيك فايمار في أرشيفات جوته وشيلر، الذين سهّلوا بحثي على مدار العديد من الرحلات أثناء شق طريقي عبر نيتشه ومجموعات الأرشيف. ولمساعدتي أثناء إجراء ترتيبات البحث، ومساعدتي في التنقل بشكل إبداعي بين المصادر للعثور على رسائل من

الولايات، وإظهار كيفية فك شفرة «سوترلين»[1]، والاستمتاع بدفعات الابتهاج العرضية عند اكتشاف رسالة جديدة، ولمشاركتهم معي المتعة المُطلقة لهذا العمل البحثي، أشكر بصدق كارين إلرمان، وباربرا هامبي، وسيلك هينكه، وماريتا بريل، وهيدويج فولكرلينج، وسوزان واجنر.

ويجب أن أعبر أيضًا عن تقديري الكبير لإردمان فون ويلاموفيتز مويلندورف من مؤسسة كلاسيك فايمار في هيرزوجين آنا أماليا بيبليوتيك، الذي قدم لي إرشاداته الخبيرة في فحص مجلدات إيمرسون لنيتشه، ووجد صورًا لنيتشه من أيام شولبفورتا، ونبهني إلى ذلك. ونبهني أيضًا إلى الفضول المُتزايد حول علاقة نيتشه بإيمرسون في الدراسات الأوروبية.

والجدير بالذكر إن فرصة تقديم عملي إلى مجتمعات علمية مختلفة في مراحل حاسمة من البحث قد مكنتني من اختبار أفكار جديدة وأظهرت لي مدى حب الجماهير للكتاب.

وأودُّ أن أشكر أعضاء ندوة منطقة نيويورك في التاريخ الفكري والثقافي، وخاصة ريتشارد وولين وجيرولد سيجل، على دعوتهم لتقديم بحثي حول صورة نيتشه في الثقافة الأميركية في مرحلة مُبكرة من تصورها. فقد كان ريتشارد آنذاك، ولا يزال، مصدرًا لا يُقدر بثمن للنصيحة والتفاهم، بينما قدم جيرولد تعليقات مُهمة حول فلسفة نيتشه في سياق الفلسفات الغربية للذات. وحرص الراحل جون باتريك ديجينز على أن يظهر حديثي ويغذي بشكل صحيح سلطة قيصر وينشط بشكل مناسب بقصصه النيتشويين الأميركيين.

وبينما أتذكر بشغف سخاء المؤرخين الفكريين المُقيمين في نيويورك، يجب أن ألجأ إلى الراحل توني جودت، لدعوته للمشاركة في ندوة كاندرستيج التي ينظمها معهد ريمارك في عام 2007.

فلن أنسى أبدًا سحر تلك الأيام من المحادثات المُحفزة، وأنا ممتنة للغاية للصداقة الدائمة التي نشأت عنها. أنا ممتنة لبرنامج التاريخ الأميركي في برانديز، ليس فقط لتزويدي بتدريب لا يضاهى لهذا النوع من العمل، ولكن أيضًا للترحيب بي مرة أخرى في مؤسسة اولين سانغ لإلقاء محاضرة راي جينجر. وأعبر عن امتناني العميق لنيك ويثام، على دعوتي لتقديم عملي في مؤتمر «الأفكار الأميركية في السياق» في جامعة نوتنغهام، والذي مكنني مؤخرًا من التفكير مجددًا في التفكير الأميركي.

وقد وضعتني المشاركة في ورشة عمل «أفكار في الحركة» لعام 2009

(١) سوترلين: يستخدم في الوقت الحاضر للإشارة إلى جميع أنواع الكتابة اليدوية الألمانية القديمة.

في مركز شيلبي كولوم ديفيس للدراسات التاريخية بجامعة برينستون في فلك مجموعة رائعة من العلماء، يعملون بالمثل على موضوعات في الاستقبال الفكري.

وأنا مُمتنة بشكل خاص لدانييل تي. رودجرز وأنسون رابينباخ، على طلبهما مني الانضمام إلى هذه المحادثة. وتوماس بندر وناديا أوربيناتي، لقراءتهما الحاذقة والثاقبة للمخطوطة؛ وسوزان مارشان وإريك ويتز، لتعليقاتهما المُعززة وتنشيط المحادثة؛ وريتشارد كينج، الذي غذى هذا المشروع بمجموعته من المعرفة المتخصصة حول العديد من موضوعات الكتاب، ومؤلفه بتشجيعه النبيل.

وقد قدم لي برنامج «الكتاب الأول» التابع لمركز العلوم الإنسانية التابع لجامعة ويسكونسن-ماديسون والذي تموله مؤسسة ميلون؛ ندوة تنشيطية مكرسة لمخطوطي، مُحرجين من الثمار الغنية في التعليقات العلمية خلال المراحل الأخيرة من المراجعة. أودُّ أن أشكر مديرة المركز، سارة جاير، وإدارييها، مايكل جودمان وساندي نوزباك، لجعل هذا الحدث مُمكنًا.

وأعرب عن امتناني لزملائي في ماديسون الذين قرأوا وعلقوا بسخاء على المخطوطة بأكملها: روس كاسترونوفو، وتشاك كوهين، ورودي كوشار، وديفيد ماكدونالد، ولو روبرتس، وإيفان سول، وديفيد زيمرمان، وإلى جوليا ميكنبيرج على انضمامها في اللحظة الأخيرة لإضافة أفكارها إلى المناقشة. ولا أعرف كيف أشكر جاكسون ليرز وروبرت وستبروك بشكل صحيح على موافقتهما على القدوم إلى ماديسون في عز الشتاء، لقراءة المخطوطة من عظامها حتى النخاع، ولعبقرية ملاحظتهما، وعلى نصائحهما الحكيمة لاستكمال المشروع. وإن امتناني سيبقى مدى الحياة، وليس على نطاق هذا الكتاب. ففي حين أنه لا يوجد كتاب واحد يمكن أن يدمج بشكل مناسب الرؤى المتنافسة والتدخلات المنهجية والاقتراحات لمراجعة مجموعة كبيرة ومتنوعة من الباحثين، فقد ساعدت تعليقاتهم في استخلاص نقاط القوّة في المخطوطة وجعل أيَّ أوجه قصور تظل أقل شدة.

وكان للعديد من الباحثين والزملاء والأصدقاء دور فعال في مراحل مختلفة من إعداد الكتاب. فعندما بدأ المشروع للتو، كنت محظوظةً للحصول على ردود فعل بناءة وعلى الرفيقة والاحتضان من كارولين فيشر، وجنيفر جرين، وجوناثان هانسن، ودارا مولديري، وتولاسي سرينيفاس، وأندريا فولبي. وقد استفاد بحثي الأولي في ألمانيا من الرؤى المُفيدة للورين أبلباوم، وكارين جويل، وديتريش هيرمان، ومولي ويلكنسون جونسون، وسابين كريبل، وليزا فاندرليندن، وبيتر فوجت. ولمحادثاتهم واقتراحاتهم المُشجعة لسبل مُثمرة للبحوث، أشكر كيسي

بليك ، ولورانس بويل ، وديفيد إنجرمان ، ودانييل هورويتز ، وهانس جواس ، وروبرت هولوب. فقد استفادت المخطوطة بشكل لا يُقاس من التعليق النقدي على أجزاء مُختلفة منه والكرم الفكري لبول بوير وستيف كانتلي وجورج كوتكين ومايكل جوميز وأندرو هارتمان وديفيد بيكوس وجيفري سكلانسكي وروبرت ويستبروك.

سأكون ممتنةً إلى الأبد لجوناثان ليفي للدعم النفسي الذي أعطاني إياه من خلال بريده الإلكتروني حسن النية ، حيث كان يرد بحماس على مقال نُشر سابقًا يناقش فيه نسخة سابقة من الأفكار المعروضة هنا. بينما كانت المحادثات والتعليقات الواردة من سيان هنتر وأليسون كاليت وروب تيمبيو مُفيدة في مساعدتي في تصوّر نطاق الكتاب وجمهوره ، وساعد كل من إيرين كلون وجانين ماجيل ، ورونيت ستال ، وكينت ويليامز وراشيل وايت في تحسين أجزاء مختلفة من المخطوطة بأعينهم الدقيقة وأياديهم المُحكمة وخفة الحركة باستخدام مشرط المحرّر.

وقد ساعدت المساعدة البحثية التي قدماها لي: نيل ديفيدسون وسارة روس في المراحل المتأخرة من المخطوطة في ضمان جعل الببليوغرافيات مُستكملة ، واستخراج سجلات التعداد بشكل كافٍ ، كما كانت الملاحظات المُستمدة من مجلدات نيتشه التي كتبها ويليام جيمس في مكانها الصحيح. وفشلت "المساعدة البحثية" في التعبير عن أهمية فانيسا كوك لهذا المشروع خلال الفترة الأخيرة الطويلة من مراجعات الكتاب. فهي باحثة لا تعرف الكلل ، ذكية ، وقارئة حريصة ، وقد شرفت فانيسا هذا المشروع بمدخلاتها الثابتة وحضورها الثابت.

قد يبدو أن امتناني طال قليلًا ، ولكن لا توجد طريقة حقًا لشكر أولئك الذين قدموا إمدادهم بلا كلل ولا ملل على ما يبدو من ردود الفعل القوية والحنونة على المشروع ، وزمالتهم المجيدة مع مؤلفه. وهنا لا أستطيع أن أنسى في دانيال جرين وماثيو هيل وكريستين جوينر وكريستين فيليبس كورت ومارتن ويسنر وليزا زيفيل. لست متأكدة من أنني أستحق المشاركة الفكرية المُستمرة والصداقة الحميمة للعديد من المُفكرين والكتاب والأشخاص البارزين. لكنني بالتأكيد مُمتنة لأنني حصلت عليها.

لا يمضي يوم وأنا لا أشكر نجوم حظي لإحضارهم دوغلاس ميتشل إلى هذا المشروع ، ولمساعدة دوغ في جلب هذا الكتاب إلى العالم. فقد ساعدني اهتمامه الدائم وولائه لي في تحديد ومعرفة مساري والبقاء عليه. فمجرد وجود دوغ على متن الطائرة جعلني أعتقد أن المشروع يستحق العناء؛ آمل أن يكون ما أنجزته هنا هو ما يجعله فخورًا.

كان هذا الكتاب محظوظًا لأنه وصل إلى مطبعة جامعة شيكاغو ، ليس فقط بسبب دوغ ، ولكن بسبب الفريق الاستثنائي الذي يديره. وأتوجه بالشكر الجزيل أيضًا لتيم ماكجفرن على مساعدته المُتفائلة في رعاية المشروع من خلال النشر؛ ولـ ليفي ستال ، لمفهومه الواسع للكتاب؛ وساندي هازل ، لاستماعها وحساسيتها النثرية للغة الكتاب ، وتدقيقها الدقيق لأمري ، ونصائحها المُتخصصة التي كانت مُهمة جدًا طوال عملية التحرير. ويستحق ديريك جوتليب الثناء على مهاراته الرائعة في فن الفهرسة. ويستحق المراجعون المجهولون للصحافة امتناني العميق لتعليقاتهم الموسعة واقتراحاتهم المضيئة ، مما جعل هذا الكتاب أفضل مما كان يمكن أن يكون لولا ذلك.

هناك شخصان حاسمان فتحا لي ، بطرق مختلفة جدًا ، عالم التاريخ الفكري. فقد اكتشفت عبارة «التاريخ الفكري» من أستاذي الجامعي في جامعة روتشستر ، كريستوفر لاش ، وتمكنت أولًا من إمكانية الوصول إلى مكافآتها وتحدياتها. وجلبني البروفيسور لاش (الذي كنت يافعة جدًا لأكون قد أعرفه) لأول مرة إلى عدد من المُفكرين في هذه الدراسة وعلمني كيفية قراءتها بالحدة المركزة التي تستحقها. على الرغم من أنني لست متأكدةً مما سيفكر فيه في كيفية استخدامي لتعليماته وأمثلته ، إلا أنني متأكد من أنَّ كل ما قاله لي ورؤيته الثاقبة قد ساعدوني على تحسين هذا الكتاب.

وقبل عقد من تشكيل هذا الكتاب ، سرق الموت جدتي ، إيدا لافين وايمان ، بعد فترة طويلة من مرض الزهايمر الذي أصابها بالذهن. لكن تأثيرها عليّ يظهر على كل صفحة هنا. مثل سيدة جنوبية جيدة ، لم تكن «ناني إيدا» تُفكر في أن تُفصح عن سيل من الشوق الوجودي الذي لم يتم ملؤه والأسئلة الفلسفية التي تعوم بداخلها ، ولكن لحسن الحظ ، قد فعل ذلك رف الكتب الخاص بها. فقد اكتشفت في مكتبتها الخاصة ، عندما كنت طفلة ، كتاب «قصة الفلسفة» لـ (ويل ديورانت) والعديد من رفاقها المُتنقلين بين «الفلاسفة العظماء». ولم تتح لنا الفرصة أبدًا للتحدث عن الفلسفة: فقد كنتُ صغيرة جدًا وكانت هي مُتحفظة جدًا. لكن لا يسعني إلا أن أعتقد أنها القوّة الحقيقية وراء انجذابي للفلسفة.

وأتوجه الآن إلى سائر أفراد أسرتي ، الذين سيكون لديهم ما يُبرر الاعتقاد بأن الاعتذار ، وليس الشكر ، هو أمر مناسب هنا. فمهما كانت السلام أو الراحة التي كانت موجودة في منازلنا ، فأنا مدينة لأهل زوجي ، ألبرت واريكا روزينهاغن.

فمع كل خطوة ، من دريسدن إلى ماربورغ إلى ميامي إلى ماديسون ، كانوا يأتون مرارًا وتكرارًا ليسألوا ، وليروا ، ولينظفوا ، ويشعلوا النار ، ويطهوا ، ويغيروا

حفاضات الأطفال، والأفضل من ذلك كله، حث زوجة ابنهم على ذلك. فعلى الرغم من أنهم أظهروا دائمًا تقديرًا لهذا الوجود الغريب وأشادوا بالتضحيات التي يقدمها الباحثين من أجل عملهم، إلا إنَّ أثار الدهشة من حين لآخر أو نصحهم وتحذيرهم المصاغ بعناية لعدم نسيان جزء «الحياة» من «حياة العقل» ذكرني، في اللحظات الحاسمة، أنَّ الشيء العظيم في الحديث الصريح بين والدي الأزواج هو أنه ليس مطلوبًا منهم أن يحبوك دون قيد أو شرط.

وكانت حساسية إريكا الوجودية للشك وإعادة التفكير بانتظام بمثابة مُنشط للجو العقلي وقد قوتني كأم باحثة وكاتبة.

أتوجه بالشكر إلى أشقائي هال راتنر وساري جادج ومارني ويلان؛ أزواجهم، جينين ماجيل، مايكل جادج، وكايل ويلان؛ ولأبناء أخي وبنات أخي الجميلات، أشكركم على دفئكم اللامتناهي وروح الدعابة الطيبة، وعلى تحملكم توافدي المتأخر والمغادرة المُبكرة لتجمعات الأعياد، وعلى حبكم لي خلال لحظات التعب غير المرغوبة. وأنا مدينة بشكل خاص لأختي الكبرى ساري، لحكمتها الإرشادية المُستمرة والبراغماتية الأساسية، ولجدتي آن راتنر لأنها لم تكف أبدًا عن السؤال عن موعد «التخرج».

هذا الكتاب مخصص لوالدي، ليس فقط لجعلي فخورة به على مدار فترة إنتاجه الطويلة، ولكن أيضًا لإظهار لي، من خلال مثالهم، مكافآت التفاني الشديد في العمل.

أنا مُمتنة جدًا لسرور فيليب راتنر بمكالمة ابنته، ولزوجة أبي، إلين راتنر، التي نبهتني، بفضل ذائقتها الواسعة في القراءة، في كل مرة ظهر فيها اسم نيتشه في إحدى رواياتها أو مجلاتها.

ولا أعرف ما إذا كان التقدير هو الحيلة للتعبير عن مشاعري تجاه والدتي خلال هذه العملية. وعلى الرغم من كونها أخصائية اجتماعية، عملت ميريام لافين راتنر على ضوء القمر بلطف (بدون مقابل) كمُحرّرة للكتاب، حيث قامت بالتدقيق والتعليق على كل كلمة تقريبًا في كل نسخة من هذا المشروع، منذ بدايته وحتى اكتماله. وبالنسبة لكل جلسة في وقت متأخر من الليل كانت تقدم لي فيها رفقة ثابتة، ففي كل مرة خلال جدولها المزدحم، خصصت عملها لتسمح لي بالتحدث من خلال فكرة أو اختبار صياغة جديدة، والأهم من ذلك كله، لأجل محبتها وكرمها اللذان جعلاني أومن بأنها استمتعت فعلًا بكل المطالب التي وضعتها عليها، فأنا مدينة لها إلى الأبد.

من المناسب أن أنتقل الآن لأذكر الأشخاص الثلاثة الأكثر قيمة في هذه العملية، بينما كنت أحاول التخلص من ضوضاء الخلفية الصاخبة المُثيرة

للإعجاب التي أحدثها اثنان منهم. فقد فرض هذا المشروع متطلبات كبيرة على شخصين صغيرين جدًا ، أميلي شارلوت وجونا فريدريك روزينهاغن. ومع ذلك ، ولأسباب لن أفهمها أبدًا ، لكنني سأتذكرها دائمًا ، فقد تمكنتا بسبب حب كبير للحياة وخفة الروح المعدية ، بتحمل واحتضان أمهما.

ثم هناك أولريش ، الذي لولاه لما كانت عملية كتابة الكتاب مُمكنة أو مقبولة. كان شاهدًا على الشرارة الأولية للمشروع ، وداعمًا مشاركًا ثابتًا مُشعلًا ألسنة اللهب ، ورجلًا مكافحًا وذكيًا عرف متى يحين الوقت لإخماد الجمر الفكري المتلألئ لزوجته ومتى تغلق جهاز الحاسوب الخاص بها ليلًا. أولريتش كان صخرتي وملجئي. وبطريقة ما كان يعرف دائمًا متى أحتاج إلى تذكيره ، بلطف ، بمتطلبات عمله ودراسته ، ومتى احتجت إلى نسيانها. فمن أجل هذا وأكثر من ذلك بكثير ، أنا معجبة به وأعشقه وابتهل للسماوات من أجله. لقد علمني مع أميلي وجونا أنَّ الحب أساس لا يجب التشكيك فيه أبدًا.

هوامش الكتاب

مدخل
Prologue

1 Friedrich Nietzsche, as quoted in R. J. Hollingdale, Nietzsche: The Man and His Philosophy, rev. ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 132.

2 Elise Fincke to Friedrich Nietzsche, 1881, in Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe III.2, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1975–2004), 204 (hereafter noted as KGB); this and all other translations are mine unless otherwise indicated. All epigraphs are drawn from the Nietzsche transla_tions listed in the bibliography.

3 Friedrich Nietzsche to Elise Fincke, March 20, 1882, in ibid., III.1, 181.

4 Friedrich Nietzsche (note on back side of letter from Elise Fincke to Nietzsche, 1881), Klassik Stiftung Weimar, Goethe-und Schiller- Archiv, Weimar, Germany (GSA hereafter), 71 / BW48.

5 Gustav Dannreuther to Friedrich Nietzsche, May 29, 1882, in KGB III.2, 256.

6 Friedrich Nietzsche, The Gay Science (1882), trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1974), 303. On perspectives of America in European thought, see James W. Ceaser, Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought (New Haven, CT: Yale University Press, 1997), and Melvin Lasky, "Amer_ica and Europe: Transatlantic Images," and Marcus Cunliff e, "European Images of America," in Paths of American Thought, ed. Arthur M. Schlesinger Jr. and Morton White (New York: Houghton Miffl in, 1963), 465–514. The specifically German conceptions of America are discussed in Dan Diner, America in the Eyes of the Germans: An Essay on Anti- Americanism (Princeton, NJ: Markus Wiener, 1996), and Paul C. Weber, America in Imaginative German Literature in the First Half of the Nineteenth Century (New York: Columbia University Press, 1926). 7 Friedrich Nietzsche, Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe, ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari (Berlin: Walter de Gruyter, 1999), 9,

7 [229]. 365 (here_after noted as KSA); Friedrich Nietzsche to Paul Rée, June 1877, in KGB II.5, 246; Nietzsche, KSA 9, 7 [100], 338.

8 Nietzsche. Gay Science, 258–59.

9 Friedrich Nietzsche, Human, All Too Human (1878), trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 132. In 1884 Nietzsche wondered whether "the Americans get used up too fast—perhaps they only appear a future world power" (Nietzsche, KSA, 11, 26 [247], 215).

10 Friedrich Nietzsche to Franz Overbeck, December, 24, 1883, in KGB III.1, 463.

11 Ralph Waldo Emerson, The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson, vol. 8, ed. William Gilman and J. E. Pearsons

- vard University Press, Belknap Press, 1970), 368. See also Ralph Waldo Emerson, "Prospects," in The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson, vol. 3, ed. Robert E. Spiller and Wallace E. Williams (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1970), 368.

12 Nietzsche slightly modified the wording in his German translation. The original from Emerson's essay "History" (1841) reads, "To the poet, to the philosopher, to the saint, all things are friendly and sacred, all events profitable, all days holy, all men divine" (Ralph Waldo Emerson, "History," from Essays: First Series (1841), in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, vol. 2, ed. Alfred R. Ferguson and Jean Ferguson Carr [Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1979], 8). The notion of treating every joy, ache, and pain as if they were self-willed and personally beneficial later formed the basis of Nietzsche's "Amor Fati." It also became a way he understood the task of the philosopher. On Christmas of 1882, Nietzsche wrote Franz Overbeck, "If I do not discover the alchemists' trick of turning ... excrement into gold, I am lost ... Thus I have the most beautiful opportunity to prove that for me 'all experiences are profitable, all days holy, and all human beings divine'!!!!" (Friedrich

Nietzsche to Franz Overbeck, December 25, 1882, KGB III.1, 312).

13 Ralph Waldo Emerson, "Fate," from The Conduct of Life (1860), in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, vol. 6, ed. Douglas Emory Wilson (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 2003), 1.

14 Friedrich Nietzsche to Carl von Gersdorff, September 24, 1874, KGB II.3, 258; Ludwig Marcuse, "Nietzsche in America," South Atlantic Quarterly 50 (July 1951): 332.

15 Harold Bloom, Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds (New York: Warner Books, 2002), 195.

16 Friedrich Nietzsche, Twilight of the Idols (1889), in "Twilight of the Idols" and "The Anti-Christ," trans. R. J. Hollingdale (New York: Penguin, 1990), 86.

17 Nietzsche, Gay Science, 146; Nietzsche, KSA, 9, 12 [151], 602.

18 On the periodization of Nietzsche's works, see Keith Ansell Pearson, "Friedrich Nietzsche: An Introduction to His Life, Thought, and Work," in A Companion to Nietzsche, ed. Pearson (Malden, MA: Blackwell, 2006), 1–21; Linda L. Williams, Nietzsche's Mirror: The World as Will to Power (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2001), 3; and Ruth Abbey, Nietzsche's Middle Period (New York: Oxford University Press, 2000), xi–xvii. Abbey points out that it was Lou Andreas_Salomé who first popularized the tripartite schema in Friedrich Nietzsche in seinen Werken (1894; Redding Ridge, CT: Black Swan Books, 1988).

19 The most complete study of Emerson's influence on Nietzsche is George J. Stack, Nietzsche, and Emerson: An Elective Affinity (Athens: Ohio University Press, 1992). The systematic study of Nietzsche's interest in Emerson commenced with Eduard Baumgarten's research in the Nietzsche Archive in the 1930s, which he published later under "Mitteilungen und Bemerkungen über den Einfluss Emersons auf Nietzsche," Jahrbuch für Amerikastudien 1 (1956): 93–152. Other

- important contributions to scholarship on Nietzsche's uses of Emerson include Herwig Friedl, "Emerson and Nietzsche: 1862–1874," in Religion and Philosophy in the United States of America, ed. Peter Freese (Essen: Die Blaue Eule Verlag, 1987), 1:267–87; Stanley Hubbard, Nietzsche und Emerson (Basel: Verlag für Recht und Gesellschaft, 1958); Hermann Hummel, "Emerson and Nietzsche," New England Quarterly 19 (March 1946): 63–84; Rudolf Schottlaender, "Two Dionysians: Emerson and Nietzsche," South Atlantic Quarterly 39 (July 1940): 330–43; Thomas H. Brobjer, Nietzsche and the "English": The Influence of British and American Thinking on His Philosophy (Amherst, NY: Humanity Books, 2008), 155–66; Vivetta Viva_relli, "Nietzsche und Emerson: Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft," Nietzsche Studien 16 (1987): 227–63; and the essays in the special issue "Emerson / Nietzsche," edited by Michael Lopez, of ESQ: A Journal of the American Renaissance 43 (1997). On Emerson's influence on German thought, see Julius Simon, Über Emersons Einfluss in Deutschland (1851–1932) (Berlin: Junker & Dünnhaupt, 1937), and Luther S. Luedtke, "German Criticism and Reception of Ralph Waldo Emerson" (PhD diss., Brown University, 1971).

20 He owned the following Emerson texts: Ralph Waldo Emerson, Die Führung des Lebens [The Conduct of Life]: Gedanken und Studien, trans. E. S. v. Mühlen_berg (Leipzig: Steinacker, 1862); Ralph Waldo Emerson, "Historic Notes of Life and Letters in Massachusetts," Atlantic Monthly, October 1883, 529–43; Ralph Waldo Emerson, Neue Essays [Letters and Social Aims], trans. Julian Schmidt (Stuttgart: Abenheim, 1876); Ralph Waldo Emerson, Über Goethe und Shakespeare: Aus dem Englischen nebst einer Kritik der Schriften Emersons von Hermann Grimm (Hannover: Rümpler, 1857); and Ralph Waldo Emerson, Versuche [Essays], ed. G. Fabricius (Hannover: C. Meyer, 1858). See Brobjer, Nietzsche and the "English," 159–60, 282–83.

21 Brobjer, Nietzsche and the "English," 162, 293–325.

22 Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, vol. 3, ed. Karl Schlechta (München: Carl Hanser Verlag, 1954–56), 106–7.

23 Nietzsche to Gersdorff , KGB II.3, 258.

24 Baumgarten, "Mitteilungen und Bemerkungen," 110, 112.

25 George Kateb, Emerson and Self- Reliance (Thousand Oaks, CA: Sage, 1995), xxix.

26 Friedl, "Emerson and Nietzsche," 267–68, 283.

27 Ralph Waldo Emerson, Representative Men (1850), in The Collected Works of Ralph Waldo

Emerson, vol. 4, ed. Douglas Emory Wilson (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press 1987), 4.

28 Nietzsche, autobiographical fragment from 1868 / 69, in Werke in drei Bänden, 3:151.

29 On Nietzsche's Schulpforta experiences, see Carl Pletsch, Young Nietzsche: Becoming a Genius (New York: Free Press, 1991), 46–62; Curtis Cate, Friedrich Nietzsche (Woodstock, NY: Overlook Press, 2005), 17–39; and Hollingdale, Nietzsche, 18–27.

30 Nietzsche, Werke in Drei Bänden, 3:75.

31 On Nietzsche's changing relationship to—and ideas about—Christianity from his Schulpforta years onward, see Jörg Salaquarda, "Nietzsche and the Judeo

- Christian Tradition," in The Cambridge Companion to Nietzsche, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 90–118; and Thomas Brobjer, "Nietzsche's Changing Relation with Christianity: Nietzsche as Christian, Atheist, and Antichrist," in Nietzsche and the Gods, ed. Weaver Santaniello (Albany: State University of New York Press, 2001), 137–58.

32 Friedrich Nietzsche, Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe; Historisch- Kritische Gesamtausgabe, vol. 2, ed. Hans Joachim Mette (Munich: Beck, 1933), 68 (hereafter noted as HKG).

33 Nietzsche, Werke in Drei Bänden, 3:151. On Nietzsche's adolescent crisis and his retreat into Germania, see Pletsch, Young Nietzsche, 51–58.

34 Brobjer, Nietzsche and the "English," 155.

35 Nietzsche, HKG 2:221.

36 Friedrich Nietzsche, "Fate and History: Thoughts," in The Nietzsche Reader, ed. Keith Ansell Pearson and Duncan Large (Malden, MA: Blackwell, 2006), 14.

37 Ralph Waldo Emerson, "Quotation and Originality," from Letters and Social Aims (1875), in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, vol. 8, ed. Joel Myerson (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 2010), 94, 107.

38 Herwig Friedl not only makes this point but shows Emerson's importance for Nietzsche as he began working out his philosophical concerns and concepts. Friedl, "Emerson and Nietzsche."

39 Nietzsche, "Fate and History," 12–13.

40 Emerson, "Fate," 5.

41 Nietzsche, "Fate and History," 14.

42 Emerson, "Fate," 5.

43 Nietzsche, "Fate and History," 14.

44 Emerson, "Fate," 26.

45 Nietzsche, "Fate and History," 14.

46 Emerson, "Fate," 2.

47 Nietzsche, "Fate and History," 14.

48 Emerson, "Fate," 26.

49 Ibid., 25, 17.

50 Nietzsche, "Freedom of Will and Fate," 16–17. Nietzsche quoted this line from the opening poem to Emerson's "Fate" from his copy of the German translation by E. S. von Mühlenberg: "Immerist der Gendanke vereint[,] Mit dem Ding, das als sein Ausdruck erscheint." Emerson's original reads, "For the prevision is allied[,] Unto the thing so signified."

51 Emerson, "Fate," 26.

52 Nietzsche, "Fate and History," 12–13. "This one fact the world hates, that the soul becomes": "Self- Reliance," from Essays: First Series, in Collected Works of Ralph Waldo Emerson, 2:40.

53 Nietzsche, "Fate and History," 12–13.

54 Nietzsche, HKG 2:334.

55 Eduard Baumgarten made this discovery. Nietzsche wrote "Ecce Homo" in the margins of his copy of "Spiritual Laws" next to the following passage, which he underlined: "It will certainly accept your own measure of your doing and being, whether you sneak about and deny your own name, or whether you see your work produced to the concave sphere of the heavens, one with the revolution of the stars. [The same reality pervades all teaching.] The man may teach by doing, and not otherwise" (Baumgarten, "Mitteilungen und Bemerkungen," Table III, 142).

56 Nietzsche, KSA, vol. 14, pp. 476–77.
57 Walter Kaufmann, translator's introduction to Nietzsche, Gay Science, 10–11.
58 Emerson, "Fate," 16; Friedrich Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life" (1874), in Untimely Meditations, trans. R. J. Hollingdale and ed. Daniel Breazeale (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 62; Emerson, "Fate," 14; Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages," 106.
59 Emerson, "Power," in Conduct of Life, 28; Nietzsche, Beyond Good and Evil (1886), trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage, 1989), 203.
60 Emerson, "Self- Reliance," 40.
61 Nietzsche, "On the Uses and Disadvantages of History for Life," 62.
62 Emerson, "Divinity School Address" (1838), in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, vol. 1, ed. Alfred R. Ferguson (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1971), 84; Nietzsche, Gay Science, 181.
63 Ralph Waldo Emerson, "Compensation" (1841), in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, 2:69; Nietzsche, Twilight of the Idols, 33.
64 Baumgarten, "Mitteilungen und Bemerkungen," 105.
65 Friedrich Nietzsche to Carl von Gersdorff , April 7, 1866, HKG 2:960.
66 Nietzsche, Twilight of the Idols, 76–77.
67 Emerson, "History," 2:13 (in the original, Emerson refers to "intellectual nomad_ism"); Nietzsche, Human, All Too Human, 6.
68 Nietzsche, "Schopenhauer as Educator" (1874), in Untimely Meditations, 193.
69 Ibid., 129; Emerson as quoted in ibid.
70 By way of introduction, Knortz sent Nietzsche two of his own books he hoped would interest him: one on Walt Whitman, and another on contemporary American poetry. Karl Knortz, Amerikanische Gedichte der Neuzeit (Leipzig: Wartig, 1883), and Karl Knortz, Walt Whitman: Vortrag (New York: Vorträge des Gesellig Wissenschaftlichen Vereins, no. 14, 1886).
71 Friedrich Nietzsche to Karl Knortz, June 21, 1888, in Selected Letters of Friedrich Nietzsche, trans. and ed. Christopher Middleton (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 298–99. For the letter in the original German, see KGB III.5, 339–41.
72 Friedrich Nietzsche to Ernst Wilhelm Fritzsch, April 14, 1888, in KGB III.5, 296; Nietzsche to Reinhart von Seydlitz, May 13, 1888, ibid., 314; and Nietzsche to Malwida von Meysenbug, July 1888, ibid., 378. Other letters include Nietzsche to Heinrich Köselitz, May 17, 1888, ibid., 315–17; Nietzsche to Carl Fuchs, July 29, 1888, ibid., 374–76; and Nietzsche to Emily Fynn, August 11, 1888, ibid., 387.
73 Nietzsche, KSA, 9, 12 [68], 588.

المقدمة
Introduction

1 Sigmund Zeisler, "Nietzsche and His Philosophy," Dial, October 1, 1900, 219.
2 Despite Nietzsche's importance for the course of twentieth- century American thought and culture, his impact has received little systematic attention from historians. Two important exceptions are the Nietzsche reception studies by Hays Steilberg and Melvin Drimmer. Both scholars take a traditional approach to reception history by focusing on the influence of Nietzsche's ideas on prominent intellectuals. See Hays Alan Steilberg, Die amerikanische Nietzsche- Rezeption von 1896 bis 1950 (Berlin: Walter de Gruyter, 1996), and Melvin Drimmer, "Nietzsche in American Thought, 1895 -1925" (PhD diss., University of Rochester, 1965). An excellent collection of essays about Nietzsche's influence on thinkers and writers is Manfred Pütz, ed., Nietzsche in American Literature and Thought (Columbia, SC: Camden House, 1995).
3 On the history of antifoundationalism in Western philosophy, see Tom Rockmore and Beth J. Singer, eds., Antifoundationalism Old and New (Philadelphia: Temple University Press, 1992).
4 Several histories have dealt with aspects of the twentieth- century challenge to foundationalism. The two classic studies are Morton White, Social Thought in America: The Revolt against Formalism (1949; rev. ed., Boston: Beacon, 1957), on the American context, and H. Stuart

Hughes, Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890–1930 (New York: Knopf, 1958), for the European one. Edward A. Purcell Jr., The Crisis of Democratic Theory: Scientific Naturalism and the Problem of Value (Lexington: University Press of Kentucky, 1973), deals with the effect of relativist thinking on the social sciences and legal and democratic theory; James Kloppenberg examines the transatlantic networks among via media philosophers and social thinkers in Uncertain Victory: Social Democracy and Progressivism in European and American Thought, 1870–1920 (New York: Oxford University Press, 1986), and Merle Curti, Human Nature in American Thought: A History (Madison: University of Wisconsin Press, 1980), examines how the late nineteenth-century "discovery" of the dynamic unconscious upset theorists' stable categories of human nature. For studies that examine the challenge to foundationalism in American philosophy, see Robert B. Westbrook, John Dewey and American Democracy (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991); Bruce Kuklick, A History of Philosophy in America, 1720–2000 (Oxford: Oxford University Press, 2001); and Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism (Madison: University of Wisconsin Press, 1989). On the influence of challenges to foundationalism in higher education in general and the social sciences in particular, see Dorothy Ross, ed., Modernist Impulses in the Human Sciences, 1870–1930 (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1994); Peter Novick, That Noble Dream: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); and Julie A. Reuben, The Making of the Modern University: Intellectual Transformation and the

- Marginalization of Morality (Chicago: University of Chicago Press, 1996). For histories that look at the cultural responses to the reorientation in social thought, see Jackson Lears, No Place of Grace: Antimodernism and the Transformation of American Culture, 1880–1920 (New York: Pantheon Books, 1981), and George Cotkin, Reluctant Modernism: American Thought and Culture, 1880–1900 (New York: Twayne, 1992).

5 Analyzing the uses of his troubled biography provides a window onto a central yet unexplored dimension of American cultural life: the contested image of the intellectual. An important study that specifically considers the persona of the philosopher (albeit in early modern Europe) is Conal Condren, Stephen Gaukroger, and Ian Hunter, eds., The Philosopher in Early Modern Europe: The Nature of a Contested Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

6 By examining the steady traffic of commentary about Nietzsche's person, and analyzing how conceptions of the philosopher consistently mediated the interpretations of his writings, this book bridges intellectual and cultural history, and shows the need for a more comprehensive understanding of the relationship between a thinker's ideas and his or her popular persona. On the figure and celebrity of the literary author, see Loren Glass, Authors Inc.: Literary Celebrity in the Modern United States, 1880–1980 (New York: New York University Press, 2004), and David Haven Blake, Walt WWhitman,and the Culture of American Celebrity (New Haven, CT: Yale University Press, 2006).

7 Reception histories that yield an integrated narrative about the national or cultural context under consideration include James W. Ceaser, Reconstructing Amer_ica: The Symbol of America in Modern Thought (New Haven, CT: Yale University Press, 1997); Richard Wightman Fox, Jesus in America: Personal Savior, Cultural Hero, National Obsession (New York: Harper San Francisco, 2004); David Armitage, The Declaration of Independence: A Global History (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007); Caroline Winterer, Mirror of Antiquity: American Women and the Classical Tradition, 1750–1900 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007); and Steven Biel, American Gothic: A Life of America's Most Famous Painting (New York: Norton, 2006). A helpful survey of contributions to reception theory is James Machor and Philip Goldstein, eds., Reception Study from Literary Theory to Cultural Studies (New York: Routledge, 2001). This aspect of my study directly addresses some central concerns of historians of books and readers. Two classic studies that connect the thought in books to the stuff of life are Carlo Ginzburg's The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth- Century Miller, trans. John Tedeschi and Anne Tedeschi (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), and Robert Darnton, "Readers Respond to Rousseau: The Fabrication of Romantic Sensitivity," in The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History (1984; New York: Basic Books, 1999), 215–56. For a collection of

insightful meditations on the experience of reading and the interpretive agency of readers, see Alberto Manguel, A History of Reading (New York: Viking, 1996).

8 Jackson Lears makes a bold and powerful case for examining history as a history

- of longing in his Rebirth of a Nation: The Making of Modern America, 1877–1920 (New York: HarperCollins, 2009). I discuss opening intellectual history to the study of the affective dimensions of intellectual transfer in "Conventional Iconoclasm: The Cultural Work of the Nietzsche Image in Twentieth- Century America," Journal of American History 93 (December 2006): 728–54. On the romantic sources of Nietzschean longing, see Bernard Yack, The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), and George S. Williamson, The Longing for Myth in Germany: Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche (Chicago: University of Chicago Press, 2004). Works especially sensitive to the emotional dynamics involved in reading are Janice Rad_way, Reading the Romance: Women, Patriarchy, and Popular Literature (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1991); Barbara Sicherman, Well- Read Lives: How Books Inspired a Generation of American Women (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2010); and Wayne Booth, "Implied Authors as Friends and Pretenders," in The Company We Keep: An Ethics of Fiction (Berkeley: University of California Press, 1988), 169–98.

9 Important studies that view developments in American intellectual and cultural life from a transnational or global perspective include Kloppenberg, Uncertain Victory; Daniel T. Rodgers, Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1998); Paul Gilroy, Black Atlantic: Modernity and Double- Consciousness (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993); Larry J. Reynolds, European Revolutions and the American. Literary Renaissance (New Haven, CT: Yale University Press, 1988); Leslie Butler, Critical Americans: Victorian Intellectuals and Transatlantic Liberal Reform (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007); Penny Von Eschen, Race against Empire: Black Americans and Anticolonialism, 1937–1957 (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997); Anthony Heilbut, Exiled in Paradise: German Refugee Artists and Intellectuals in America, from the 1930s to the Present (1983; Berkeley: University of California Press, 1997); Martin Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute for Social Research, 1923–1950 (1973; Berkeley: University of California Press, 1996); and George Cotkin, Existential America (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003). For a recent discussion of transnational history, see "AHR Conversation: On Transnational History," American Historical Review 3 (December 2006): 1441–64.

10 Nietzsche's American career thus tracks the history of the idea of anti_intellectualism in American life. I discuss the origins and early career of this trope in my "Anti- Intellectualism as Romantic Discourse," Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences 138 (Spring 2009): 41–52. On American anti-intellectualism, see Richard Hofstadter, Anti-Intellectualism in American Life (New York: Knopf, 1963); Susan Jacoby, Age of American Unreason (New York: Pantheon, 2008); and Jacques Barzun, House of Intellect (New York: Harper, 1959).

- For an important reminder that American intellectuals aren't the only ones who worry that they live in a culture indifferent to their labors, see Stefan Collini, Absent Minds: Intellectuals in Britain (Oxford: Oxford University Press, 2006).

11 And yet it is the sheer diversity of "Nietzsches" within each of these national contexts that makes anything more than a few sweeping generalizations wellnigh impossible. For studies of Nietzsche in diverse national contexts, see Patrick Bridgwater, Nietzsche in Anglosaxony: A Study of Nietzsche's Impact on English and American Literature (Leicester, UK: University of Leicester Press, 1972); Steven E. Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany, 1890–1990 (Berkeley: University of California Press, 1992); R. Hinton Thomas, Nietzsche in German Politics and Society, 1890–1918 (Manchester: Manchester University Press, 1983); David S. Thatcher, Nietzsche in England, 1890–1914: The Growth of a Reputation (Toronto: University of Toronto Press, 1970); Christopher E. Forth, Zarathustra in Paris: The Nietzsche Vogue in France, 1891–1918 (De Kalb: Northern Illinois University Press, 2001); Thomas Harrison, ed., Nietzsche in Italy (Stanford, CA: Stanford University Press, 1988); Gonzalo Sobejano,

Nietzsche en España (Madrid: Editorial Grados, 1967); and Bernice Glatzer Rosenthal, ed., Nietzsche in Russia (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986).

12 On cultural stratifi cation in twentieth- century American intellectual life, see Joan Shelley Rubin, The Making of Middlebrow Culture (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992); Joan Shelley Rubin, "The Scholar and the World: Academic Humanists and General Readers in Postwar America," in The Humanities and the Dynamics of Inclusion Since WWII, ed. David Hollinger (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2006), 73–103; Lawrence Levine, Highbrow / Lowbrow: The Emergence of Cultural Hierarchy in America (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988); Janice Radway, A Feeling for Books: Book- of- the-Month Club, Literary Taste, and Middle- Class Desire (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997); Andrew Ross, No Respect: Intellectuals and Popular Culture (New York: Routledge, 1998); Paul R. Gorman, Left Intellectuals and Popular Culture in Twentieth-Century America (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1996); and Herbert Gans, Popular Culture and High Culture: An Analysis and Evaluation of Taste (New York: Basic Books, 1974). This aspect of my study directly addresses some central concerns of historians of the book. See Robert Darnton, The Business of the Enlightenment: A Publishing History of the Encylopédie, 1775–1800 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979). For reviews of the fi eld, see Robert Darnton, "What Is the History of Books?," in Books and Society in History, ed. Kenneth E. Carpenter (New York: R. R. Bowker, 1983), 3–26; G. Thomas Tanselle, The History of Books as a Field of Study (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1981); Cathy N. Davidson, "Towards a History of Books and Readers," American Quarterly 40 (March 1988): 7–17; and David D. Hall, "Readers and Reading in America: Historical and Critical Perspectives," American Antiquarian Society Proceedings 103 (1993): 337–57.

13 For the original articulation of "imagined communities," see Benedict Anderson, Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (London: Verso, 1983).

الفصل الأول
Chapter One

1 Wilbur M. Urban, "Metaphysics and Value," in Contemporary American Philosophy: Personal Statements, ed. George P. Adams and William P. Montague (New York: Russell & Russell, 1962), 2:358–59 (italics added). Urban's discovery of Nietzsche echoes Nietzsche's discovery of Arthur Schopenhauer. Nietzsche came across Schopenhauer's The World as Will and Representation (1818) in a secondhand book_shop in Leipzig in 1865 when he was a 21- year-old student. He bought the book on impulse, took it home, and upon reading it immediately recognized Schopen_hauer's transformative implications for his thinking. For Nietzsche's account of this discovery, see Friedrich Nietzsche, Werke in Drei Bänden, 3:133–34.

2 Although his study focuses primarily on German- trained economists and social scientists, Rodgers's Atlantic Crossings provides an excellent portrait of young American academics in the German academy at the turn of the last century. For the nineteenth- century influence of German scholarship on American thinkers, see Carl Diehl, Americans and German Scholarship, 1770–1870 (New Haven, CT: Yale University Press, 1978). Studies that discuss the role of the German research university as a model for American higher education and disciplines include Laurence R. Veysey, The Emergence of the American University (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Dorothy Ross, The Origins of American Social Science (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); and Jurgen Herbst, The German Historical School in American Scholarship: A Study in the Transfer of Culture (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1965). On the appeal of the German university and the public status of German scholars, see Burton Bledstein, The Culture of Professionalism: The Middle Class and the Development of Higher Education in America (New York: Norton, 1976), chaps. 7 and 8.

3 Urban, "Metaphysics and Value," 358–59. In addition to stumbling across Nietzsche's On the Genealogy of Morals, Urban also discovered a copy of Alexius Meinong's Psychologische-

ethische Untersuchung zur Wertheorie (1894), which taught him about the psychological dimension of value formation.

4 Ibid., 357.

5 For discussions of nineteenth- century positivism in the physical and human sci_ences, see Klaus Christian Köhnke, The Rise of Neo- Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism, trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1991); Ross, ed., Modernist Impulses in the Human Sciences; Bruce Kuklick, The Rise of American Philosophy (New Haven, CT: Yale University Press, 1977) and A History of Philosophy in America; and Daniel J. Wilson, Science, Community, and the Transformation of American Philosophy, 1860–1930 (Chicago: University of Chicago Press, 1990).

6 Urban, "Metaphysics and Value," 359.

7 Nietzsche's battle with poor health is recounted in Cate, Friedrich Nietzsche; Rüdiger Safranski, Nietzsche: A Philosophical Biography, trans. Shelley Frisch (New York: Norton, 2002); and Hollingdale, Nietzsche: The Man and His Philosophy. Already during his lifetime, medical doctors speculated that the cause of his most serious ailments and the source of his ultimate psychic collapse was syphilis. For a short history of, and argument for, the syphilis theory, see Deborah Hayden, Pox: Genius, Madness, and the Mysteries of Syphilis (New York: Basic Books, 2003), 172–99.

8 Friedrich Nietzsche to Ernst Schmeitzner, February 13, 1883, in KGB, III.1, [375], 327–28. This and other episodes in Nietzsche's publication history are recounted in William H. Schaberg, The Nietzsche Canon: A Publication History and Bibliography (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

9 For Nietzsche's early reception in Germany up to 1918, see Richard Frank Krummel, Nietzsche und der Deutsche Geist, 2 vols. (1974; Berlin: Walter de Gruyter, 1983).

10 Georg Brandes's lectures were published in Germany two years later under the title "Aristokratischer Radikalismus: Eine Abhandlung über Friedrich Nietzsche," Deutsche Rundschau 63 (April 1900): 52–89.

11 Brandes established his reputation with his four- volume encyclopedic survey, Main Currents in the Literature of the Nineteenth Century (1872–85), which was translated into English in 1906.

12 George Brandes to Friedrich Nietzsche, November 26, 1887, in KGB III.6, 120; and Nietzsche to Brandes, December 2, 1887, in KGB III.5, 206.

13 How to Philosophize with a Hammer is the subtitle of Nietzsche's Twilight of the Idols (1889).

14 Friedrich Nietzsche, Ecce Homo (1908), in "On the Genealogy of Morals" and "Ecce Homo," trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1989), 333.

15 Friedrich Nietzsche to Heinrich Köselitz, December 31, 1888, in KGB III.5, 567. For just a sampling of the many letters Nietzsche signed with variations of "Nietzsche Caesar," "Dionysus," and "The Crucified" which he sent in late December 1888 through early January 1889, see Friedrich Nietzsche to August Strindberg, December 31, 1888, in KGB III.5, 567 68; Friedrich Nietzsche to Catulle Mendès, January 1, 1889, in KGB III.5, 571; and Friedrich Nietzsche to Meta von Salis, January 3, 1889, in KGB III 5, 572.

16 Franz Overbeck to Heinrich Köselitz, January 15, 1889, in Friedrich Nietzsche: Chronik in Bildern und Texten, compiled for the Stiftung Weimarer Klassik by Raymond J. Benders and Stephan Oettermann (Munich: Carl Hanser Verlag; Vienna: Deutschen Taschenbuch Verlag, 2000), 732.

17 On Förster- Nietzsche, see Heinz Frederick Peters, Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche (New York: Crown, 1977), and Carol Diethe, Nietzsche's Sister and the Will to Power: A Biography of Elisabeth Förster Nietzsche (Urbana: University of Illinois Press, 2003). For a history of the Nietzsche

- Archive, see David Marc Hoff mann, Zur Geschichte des Nietzsche- Archivs (Berlin: Walter de Gruyter, 1991).

18 On the early Nietzsche reception in Germany, see Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany, and Thomas, Nietzsche in German Politics and Society. On the early Nietzsche reception in France, see Forth, Zarathustra in Paris, and in England, see Dan Stone, Breeding Superman: Nietzsche, Race and Eugenics in Edwardian and Interwar Britain (Liverpool: Liverpool University Press, 2002).

19 Bakewell would later return as their colleague before moving on to professorships at the University of California and Yale University.

20 Charles M. Bakewell, "Nietzsche: A Modern Stoic," Yale Review 5 (October 1915): 67.

21 Urban, "Metaphysics and Value," 358.

22 Emma Goldman noted Reitzel's importance for facilitating American exposure to European radical thought. She described him as a "brilliant writer" and his Arme Teufel as "the one German paper in the States that kept its readers in contact with the new literary spirit in Europe." Goldman, as quoted in Randall P. Donaldson, The Literary Legacy of a "Poor Devil": The Life and Work of Robert Reitzel (1849–1898) (New York: Lang, 2002), 50–51.

23 Eugene O'Neill to Benjamin De Casseres, June 22, 1927, in Selected Letters of Eugene O'Neill, ed. Travis Bogard and Jackson R. Bryer (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 245–46. For more on Tucker's function as O'Neill's intellectual broker, see Stephen A. Black, Eugene O'Neill: Beyond Mourning and Tragedy (New Haven, CT: Yale University Press, 1999). John Patrick Diggins credits Tucker's bookstore, which also introduced O'Neill to Max Stirner and Arthur Schopenhauer, as encouraging the "Germanic turn" in his early philosophical- anarchist thinking. See Diggins, Eugene O'Neill's America: Desire under Democracy (Chicago: University of Chicago Press, 2007), 62.

24 In 1917, Mencken described Huneker as "the first to see the rising star of Nietzsche." H. L. Mencken, A Book of Prefaces (New York: Knopf, 1917), 162.

25 On Reitzel, see Ulrike Heider, Der "Arme Teufel": Robert Reitzel vom Vormärz zum Haymarket (Bühl- Moos: Elster, 1986), and Richard Oestreicher, "Robert Reitzel, Der Arme Teufel," in The German- American Radical Press: The Shaping of a Left Political Culture, 1850–1940, ed. Elliott Shore, Ken Fones- Wolf, and James P. Danky (Urbana: University of Illinois Press, 1992), 145–67.

26 "Last of the Anarchists," New York Times, November 14, 1887, 1. For a transcript of the eulogy, see Robert Reitzel, "Am Grabe," in Des "Armen Teufel": Gesammelte Schriften, ed. Max Baginski (Detroit: Reitzel Klub, 1913), 142–44.

27 Robert Reitzel, "Predigten aus der Neuen Bibel: Also Sprach Zarathustra, VIII," Der Arme Teufel, October 29, 1892, 385; Reitzel, "Predigten aus der Neuen Bibel, I," Der Arme Teufel, September 17, 1892, 337; Reitzel, "Predigten aus der Neuen Bibel, V," Der Arme Teufel, October 15, 1892, 369; and Reitzel, "Predigten aus der Neuen Bibel, I," Der Arme Teufel, September 17, 1892, 337.

28 On Tucker's role in American anarchism, see Wendy McElroy, The Debates of

- Liberty: An Overview of Individualist Anarchism (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2003), 1–16, and Frank H. Brooks, The Individualist Anarchists: An Anthology of Liberty, 1881–1908 (New Brunswick, NJ: Transaction, 1994).

29 Benjamin Tucker, "Freer Banking vs. Greenbackism," Liberty, October 1, 1892, 3.

30 Benjamin Tucker, "A Radical Publication Fund," Liberty, June 17, 1893, 2.

31 Tucker, "Freer Banking vs. Greenbackism."

32 George Schumm was also German- American anarchist Max Baginski's brother in- law, a later biographer of Tucker, and a major translator of German- language anarchist texts, such as John Henry Mackay's The Anarchists in 1891 and Max Stirner's The Ego and Its Own in 1907. On Schumm see Paul Avrich, Anarchist Voices: An Oral History of Anarchism in America (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1995).

33 Nietzsche, as quoted in "Extracts from the Works of Nietzsche," Liberty, December 17, 1892, 4.

34 Nietzsche, as quoted in "Religion and Government," Liberty, January 7, 1893, 1.

35 A very direct example of this is how a passage from Nietzsche excerpted in Liberty inspired John Badcock Jr.'s 1894 lecture, "Slaves to Duty," which Tucker later published as part of his radical publications. Badcock drew from Nietzsche his assertion that one's own conscience, when too beholden to external authorities, isn't his own. Badcock concluded that all forms of "duty"—religious, economic, political, and familial—are slavery. Echoing Nietzsche, he argued, "The believer in duty . . . will either be enslaved by the crafty, or by what he calls his 'conscience.'. . . Circumstances change, and your moral codes won't stand the test. In place of duty I put—nothing. Superstitions never want replacing, or we should never advance to freedom. Waste not your energies, but turn them all to your own advantage." Badcock, Slaves to Duty (New York: Benjamin R. Tucker, 1906), 37. On Nietzsche as Badcock's

inspiration,see Tucker's note in Liberty,November 17,1894, 4.
36 Benjamin Tucker, "Aphorisms from Nietzsche," Liberty, July 1899, 6n.
37 Benjamin Tucker, "On Picket Duty," Liberty, December 1897, 1.
38 Nietzsche, as quoted in "Aphorisms from Nietzsche," 6.
39 Benjamin Tucker, Instead of a Book by a Man Too Busy to Write One: A Fragmentary Exposition of Philosophical Anarchism, Culled from the Writings of Benj. R. Tucker (New York: B. R. Tucker, 1897), 14.
40 Liberty's masthead read, "Not the Daughter but the Mother of Order."
41 E. Horn, as translated in "The Liberty of Egoism," Liberty, April 7, 1894, 7.
42 George Schumm, "Friedrich Nietzsche," Book Reviews 3 (February 1896): 275–80.
43 James Huneker to H. L. Mencken, April 11, 1916, in The Letters of James Gibbons Huneker, ed. Josephine Huneker (New York: Charles Scribner's Sons, 1922), 211.
44 James Huneker to Elisabeth Förster- Nietzsche, September 1904, GSA 72 / BW3475.
45 H. L. Mencken, Book of Prefaces, 163–64.
46 H. L. Mencken, introduction to James Huneker, Essays by James Huneker (1929; reprint, New York: AMS Press, 1976), xi.
47 James Huneker, "Friedrich Nietzsche," Musical Courier 41 (September 5, 1900): 19.
48 James Huneker, "Nietzsche the Rhapsodist," in Overtones: A Book of Temperaments (New York: Charles Scribner's Sons, 1904), 117, 131–32.
49 Huneker, "Friedrich Nietzsche," 18–19.
50 Huneker, Letters, 213.
51 For The Pathos of Distance, Huneker used a Nietzsche quotation on the requirements of genius as the book's epigraph to describe himself to himself: "convictions are prisons . . . new ears for new music. New eyes for the most remote things . . . the pathos of distance." Huneker, The Pathos of Distance (New York: Charles Scribner's Sons, 1913).
52 Huneker, Letters, 213. 7
53 James Huneker, Egoists: A Book of Supermen (New York: Charles Scribner's Sons, 1909), 257; Huneker, "Nietzsche the Rhapsodist," 126; Huneker, Egoists, 238–39.
54 James Huneker, Steeplejack (New York: Charles Scribner's Sons, 1918–20), 2:191. For an excellent biography of the short- lived M'lle New York, see David Weir, Decadent Culture in the United States: Art and Literature against the American Grain, 1890–1926 (Albany: State University of New York Press, 2008), 42–47.
55 Huneker, Steeplejack, 2:190.
56 Vance Thompson, "Boyesen- Brandes- Nietzsche," M'lle New York, October 1895, 43.
57 Ibid., 44.
58 Vance Thompson, "Leader," M'lle New York, November 1898, 1–2. As David Weir put it, "What Thompson apparently wished for was a rejuvenation of American culture through an infusion of foreign influence, not the actual presence of 'foreigners' on American soil." Weir, Decadent Culture in the United States, 47.
59 Vance Thompson, "The Doomed Republic," M'lle New York, August 1895, 6–8.
60 Thompson, "Leader," 1.
61 Vance Thompson, "Democracy Is Bankrupt," M'lle New York, August 1895, 9–14.
62 "F. W. Nietzsche," Bookman: A Journal of Literature and Life, October 1900, 99–100.
63 "Friedrich Wilhelm Nietzsche," Popular Science Monthly, October 1900, 668; "F. W. Nietzsche," Outlook, September 8, 1900, 94.
64 "Prof. Nietzsche Dead," New York Times, August 26, 1900, 7.
65 William L. Alden, "London Literary Letter," New York Times Saturday Review, September 22, 1900, BR16.
66 The publication history of the first translations is recounted in Thatcher, Nietzsche in England. Alexander Tille's Darwinist read of Nietzsche can be seen in his study, Von Darwin bis Nietzsche: Ein Buch Entwicklungsethik (Leipzig: C. G. Naumann, 1895). On Tille's efforts as a transnational ambassador of Nietzsche, see Stefan Manz, "Translating Nietzsche, Mediating Literature: Alexander Tille and the Limits of Anglo- German Intercultural Transfer," Neophilologus 91 (January 2007): 117–34.
67 "A Philosophic 'Mr. Hyde,'" Nation, June 11, 1896, 459.
68 Charles M. Bakewell, "Review of The Philosophy of Friedrich Nietzsche," Philosophical

Review 10 (May 1901): 327.

69 "Was Nietzsche a Madman or a Genius?," 641.

70 "The Greatest European Event since Goethe," Current Literature 43 (July 1907): 65.

71 Advertisement for Tille and Common, trans., Collected Works of Nietzsche (Lon_don: Henry & Co., 1896); GSA, 72 / BW2368.

72 Ernest Antrim and Heinrich Goebel, "Friedrich Nietzsche's Uebermensch," Monist 9 (July 1899): 571. For a critique of Americans' belated adaptations of Eu_ropean zeitgeists, see popular- science writer Edwin E. Slosson's "The Philosopher with the Hammer," Independent 65 (September 24, 1908): 693–97. 73 "Will Nietzsche Come into Vogue in America?," Current Literature 49 (July 1910): 65.

74 Havelock Ellis, "The Genius of Nietzsche," reprint from Weekly Critical Review, April 30, 1903, in Views and Reviews (London: Desmond, Harmsworth, 1932), 147–48. Likewise, Huneker thought it a "pity" that Der Fall Wagner [The Case of Wagner], one of the last books Nietzsche wrote as madness closed in on him, was among the first books translated for English readers. Though he noted that it is an "extraordinary" book containing "flashes of dazzling fugitive ideation," Huneker confessed that it was "too fantastic, too ill- balanced" to set the proper tone for understanding Nietzsche's philosophy as a whole. See Huneker, "Nietzsche the Rhapsodist," 11–12.

75 "A Philosophic 'Mr. Hyde,'" 460.

76 William Wallace, "Thus Spake Zarathustra: A Book for All and None," International Journal of Ethics 7 (April 1897): 369.

77 G. R. T. Ross, "Beyond Good and Evil," International Journal of Ethics 18 (July 1908): 518.

78 F. C. S. Schiller, "Nietzsche and His Philosophy," Book Buyer 13 (August 1896): 408. Vance Thompson described Nietzsche as the "outlawed count of Poland," while James Huneker emphasized his "Polish individualism." Vance Thompson, French Portraits (Boston: Richard Badger, 1900), 222, and Huneker, "Friedrich Nietzsche," 18–20. The presence of Schiller's reviews in American publications reminds us of the transnational dimension of US commentary about Nietzsche. Whereas the first English translators hailed from England, a number of the scholarly interpretations published in American publications were written by British academics or by Germans in translation, and indeed even the early popularization of the "superman" was thanks, in part, to Irishman George Bernard Shaw's Man and Superman (1903).

79 "A Philosophic 'Mr. Hyde,'" 460.

80 "New Revelations of Nietzsche," Current Literature 40 (June 1906): 644; "New Light on Nietzsche and His Friends," Current Literature 50 (June 1911): 638; and Herbert L. Stewart, "Some Criticisms of the Nietzsche Revival," International Journal of Ethics 19 (July 1909): 443.

81 "Anti- Morality of Fr. Nietzsche," New York Times, January 4, 1908, BR4; Alfred Rau, "Nietzsche's Morality," New York Times Saturday Review of Books, January 18, 1908, BR32.

82 Grace Neal Dolson, The Philosophy of Friedrich Nietzsche (New York: Macmillan, 1901), iv, 102.

83 Joseph Jacobs, "Works of Friedrich Nietzsche," New York Times, May 7, 1910, BR8.

84 Victor S. Yarros, "Theoretical and Practical Nietzscheism," American Journal of Sociology 6 (March 1901): 682.

85 Huneker, "The New English Nietzsche," in Pathos of Distance, 320–21.

86 Camillo Von Klenze, "A Philosopher Decadent," Dial, June 16, 1897, 356.

87 Schiller, "Nietzsche and His Philosophy," 407–8.

88 On the interdependence of developments in the history of philosophy and the competing personas of philosophers, see Condren et al., The Philosopher in Early Modern Europe. The essays here draw connections between the ideas about philosophy as an intellectual activity and the kinds of persons who undertake those activities.

89 Zeisler, "Nietzsche and His Philosophy," 219.

90 "The Most Revolutionary System of Thought Ever Presented to Men," Current Literature 40 (March 1906): 282.

91 Nietzsche, Ecce Homo, 323.

92 H. L. Mencken, The Philosophy of Friedrich Nietzsche (Boston: Luce, 1908), 28.

93 Willard Huntington Wright, a fellow Smart Set contributor, also argued that Nietzsche's books are a commentary on his personality in his 1915 study of Nietzsche's philosophy, What Nietzsche Taught (New York: B. W. Huebsch, 1915).

94 H. L. Mencken, as quoted in Marion Elizabeth Rodgers, Mencken: The American Iconoclast (New York: Oxford University Press, 2005), 105.

95 H. L. Mencken, as quoted in Carl Bode, Mencken (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1969), 54.

96 H. L. Mencken, George Bernard Shaw: His Plays (Boston: Luce, 1905).

97 Mencken, The Philosophy of Friedrich Nietzsche, 9. Mencken's obsession with intelligence as a quality missing in modern America can be seen in the title of his first magazine venture, The Smart Set, which bore on its masthead of the first issue of September 1914, "one civilized reader is worth a thousand boneheads."

98 These quotations are from the 1913 revised edition: H. L. Mencken, Friedrich Nietzsche (Boston: Luce, 1913), 288.

99 Mencken, The Philosophy of Friedrich Nietzsche, 118.

100 Ibid., 3, 4, 48, 58.

101 Huneker, Egoists, 240, 243.

102 Huneker, "Friedrich Nietzsche," 19.

103 "Was Nietzsche a Madman or a Genius?," 641.

104 "Interesting Revolutionary Theories from a Writer Now in a Madhouse," New York Times, March 5, 1898, RBA158.

105 Hays Steilberg, "First Steps in the New World: Early Popular Reception of Nietzsche in America," in Pütz, Nietzsche in American Literature and Thought, 22–23.

106 William James, Review of Degeneration, by Max Nordau (New York: Appleton, 1895), in Essays, Comments, and Reviews (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987): 507–8. For appreciative treatments of Nordau, see Aline Gorren, "The New Criticism of Genius," Atlantic Monthly, December 1894, 794–800, and "A Philosophic 'Mr. Hyde,'" 459. For an earlier American medical opinion, which similarly drew a connection between Nietzsche's physical state and his philosophy, see George M. Gould, Biographical Clinics (Philadelphia: P. Blakiston's Son, 1904), vol. 2. Gould, a physician, argued that Nietzsche developed his aphoristic style while walking because he was physically unable to be stationary at a desk for long periods due to his illnesses. Unlike Nordau, Gould argued that Nietzsche's ability to produce his philosophy in the face of his debilitating illnesses was nothing short of heroic.

107 George Mosse, introduction to Degeneration, by Max Nordau (1895; New York: H. Fertig, 1968), xvi. On Nordau, see Michael Stanislawski, Zionism and the Fin de Siècle: Cosmopolitanism and Nationalism from Nordau to Jabotinsky (Berkeley: University of California Press, 2001).

108 Nordau, Degeneration, 415, 451, 416, 445–46, 432.

109 Elisabeth Förster- Nietzsche, Das Leben Nietzsches, 2 vols. (Leipzig: Naumann, 1895). Elisabeth Förster-Nietzsche, The Life of Nietzsche, vol. 1, The Young Nietzsche, trans. Anthony Ludovici (New York: Sturgis and Walton, 1912), and The Life of Nietzsche, vol. 2, The Lonely Nietzsche, trans. P. Cohn (New York: Sturgis and Walton, 1915).

110 Förster- Nietzsche, The Life of Nietzsche, 2:v. Förster- Nietzsche's authority as Nietzsche interpreter received sanction and assistance from American interpreters. In an appreciative review of her Nietzsche biography, James Taft Hatfield, professor of philosophy at Northwestern University and correspondent of Förster-Nietzsche's, described her as "the most consistent advocate and furtherer of her brother's mission, [who] is at her very best in this intimate story of the life she knew so well." William Barry likewise acknowledged that it is "from the minute details given of her family by Madame Förster- Nietzsche [that] we owe our knowledge" of Nietzsche. And James Huneker described her as "a good_looking intellectual lady, devoted to the memory of her brother and writing much about him." James Taft Hatfield, "The Younger Life of Friedrich Nietzsche," Dial, September 1, 1912, 127; William Barry, "The Ideals of Anarchy," Littel's Living Age 211 (December 1896), 618; and Huneker, Steeplejack, 2:224.

111 Elisabeth Förster- Nietzsche, The Lonely Nietzsche, v; The Young Nietzsche, 71–72, 82; Lonely Nietzsche, 294; Young Nietzsche, vii.

112 Paul Carus, Philosophy as a Science (Chicago: Open Court, 1909), 1; Paul Carus, Friedrich Nietzsche and Other Exponents of Individualism (Chicago: Open Court, 1914), 1.

113 See, for example, Paul Carus's critique of pragmatism, Truth on Trial (Chicago: Open Court, 1911).

114 Paul Carus, "Immorality as a Philosophic Principle," Monist 9 (July 1899): 581. This article was reprinted and expanded in his Friedrich Nietzsche and Other Exponents of Individualism (1914).

115 Carus, "Immorality as a Philosophical Principle," 596.

116 Ibid., 596–97n.

117 Carus's reading of Nietzsche photographs reveals the perceived realism of lateVictorian photographic portraiture. On mimesis and artifice in late nineteenth_century photography, see Miles Orvell, The Real Thing: Imitation and Authenticity in American Culture, 1880–1940 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989), and Bevis Hillier, Victorian Studio Photographs (Boston: David R. Godine, 1976).

118 Paul Carus, "Friedrich Nietzsche," Monist 17 (April 1907): 247–48; reprinted in Carus, Friedrich Nietzsche and Other Exponents, n.p.

119 Carus, Friedrich Nietzsche and Other Exponents, 65–66.

120 Ibid., 64.

121 On Freud's visit to Clark University, see Nathan G. Hale Jr., The Beginnings of Psychoanalysis in the United States, 1876–1917, vol. 1 of Freud and the Americans (New York: Oxford University Press, 1971), 1:1–22. On the early Americanization of Freud, see F. H. Matthews, "The Americanization of Sigmund Freud: Adaptations of Psychoanalysis before 1917," Journal of American Studies 1 (1967): 39–62. For an example of how early Freud readers in the 1910s used Nietzsche's psychological theories to interpret his, see Emily Hamblen, Friedrich Nietzsche and His New Gospel (Boston: R. G. Badger, 1911).

122 Johannes Broene, "The Philosophy of Friedrich Nietzsche," American Journal of Religious Psychology and Education 4 (March 1910): 78–79, 131. Broene thought Nietzsche a great "object lesson" for modern psychologists but a danger to young minds in formation: "No boy or girl should be allowed to read Nietzsche. . . . To let the immature read Nietzsche is like pulling up a plant to see if its roots are growing" (ibid., 165). On Broene's assessment of Nietzsche as a misguided humanist, see Johannes Broene, "Nietzsche's Educational Ideas and Ideals," Educational Review 37 (January 1909): 55–70.

123 Louise Collier Willcox, "Nietzsche: A Doctor for Sick Souls," North American Review 194 (November 1911): 773, 770.

124 Ibid., 768, 766.

125 "Will Nietzsche Come into Vogue in America?," 65. See also the characterization two years earlier that Nietzsche's "name constantly appears in all sorts of connections . . . and those who have once fallen under his spell are not likely to escape it," in "Some American Criticisms of Nietzsche," Current Literature 44 (February 1908): 295.

126 Wilbur Urban, review of Nietzsche, the Thinker, by William M. Salter, Philosophical Review 27 (May 1918): 307–8.

الفصل الثاني
Chapter Two

1 Friedrich Nietzsche, The Antichrist (1895), in "Twilight of the Idols" and "The Anti- Christ," trans. R. J. Hollingdale (New York: Viking Penguin, 1990), 181, 140, 175, 161, 178, 161, 178.

2 Nietzsche, Ecce Homo, 326.

3 On the late nineteenth- century intellectual challenges to Protestantism's theological authority, see Bruce Kuklick, Churchmen and Philosophers: From Jonathan Edwards to John Dewey (New Haven, CT: Yale University Press, 1985): 191 261; and James Campbell, A Thoughtful Profession: The Early Years of the American Philosophical Association (Peru, IL: Open Court, 2006), 1 38.

4 Roy Rozenzweig, Eight Hours for What We Will (Cambridge: Cambridge University Press,

1983), 57; William Leach, Land of Desire: Merchants, Power, and the Rise of a New American Culture (New York: Pantheon, 1993), 135, 144; E. Brooks Holifield, God's Ambassadors: A History of Christian Clergy in America (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2007), 145–82; and R. Laurence Moore, "Religion, Secularization, and the Shaping of the Culture Industry in Antebellum America," American Quarterly 41 (June 1989): 216–42.

5 James Turner, Without God, Without Creed: The Origins of Unbelief in America (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986).

6 Shailer Mathews, The Faith of Modernism (New York: Macmillan, 1924), 4, 2, 4. On the broad transformations in liberal Protestant theology, see Gary Dorrien, The Making of American Liberal Theology. Vol. 2, Idealism, Realism, and Modernity (1900–1950) (Westminster: John Knox Press, 2003).

7 E. Brooks Holifi eld, Theology in America: Christian Thought from the Age of the Puritans to the Civil War (New Haven, CT: Yale University Press, 2005), 506–7.

8 Rev. James Lindsay, "A Critical Estimate of Nietzsche's Philosophy," Bibliotheca Sacra 72 (January 1915): 67.

9 Charles Lerch, "Nietzsche Madness," Bibliotheca Sacra 69 (January 1912): 71–87.

10 The initial American religious appropriation of Nietzsche tracked closely with the German, mostly Protestant, reception of Nietzsche as a movement within the faith to reinvigorate institutional Christianity, largely because theology and philosophy in the United States up until World War I were strongly influenced by German theology and philosophy. It contrasts starkly with the Russian religious reception, which, by and large, found its most visible contributors among unchurched intellectual and artistic "God- Seekers" longing for religious experience. On the religious reception in Germany, see Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany, and Peter Köster, "Nietzsche- Kritik und Nietzsche Rezeption in der Theologie des 20 Jahrhunderts," Nietzsche- Studien 10 / 11 (1981 / 1982): 615–85. On the religious reception in Russia, see Rosenthal, ed., Nietzsche in Russia, 51–145, and Nel Grillaert, What the God Seekers Found in Nietzsche: The Reception of Nietzsche's Übermensch by Philosophers of the Russian Religious Renaissance (Amsterdam: Rodopi, 2008).

11 William R. Sorley, Recent Tendencies in Ethics (Edinburgh: W. Blackwood and Sons, 1904), 32; "The Christian Reply to Nietzsche," Current Literature 45 (July 1908): 64; and J. L. Raschen, "The Apostle of the Superman," Methodist Review, May 1910, 385.

12 As David Hollinger has shown, historians' varied uses of modernism exhibit a similar conceptual elusiveness. See his "The Knower and the Artificer," American Quarterly 39 (Spring 1987): 37–55. See also Ann Douglas, "Periodizing the American Century: Modernism, Postmodernism, and Postcolonialism in the Cold War Context," Modernism / Modernity 5 (September 1998): 71–98; and for the varieties of meanings of modern, see its entry in New Keywords: A Revised Vocabulary of Culture and Society, ed. Tony Bennett and Lawrence Grossberg et al. (Malden, MA: Blackwell, 2005), 219–23.

13 R. C. Schiedt, "Nietzsche and the Great Problems of Modern Thought," Reformed Church Review 16 (April 1912): 148. See also his "Ernst Haeckel and Friedrich Nietzsche: First Part," Reformed Church Review 12 (January 1908): 29–48, and "Ernst Haeckel and Friedrich Nietzsche: Second Part," Reformed Church Review 12 (April 1908): 213–34.

14 On the correspondence between scientific developments and religious reform, see John Hedley Brooke, "The Parallel between Scientific and Religious Reform," chap. 3 in Science and Religion: Some Historical Perspectives (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

15 The most common strategy among Protestants for reconciling the Christian faith with scientific theories that proposed a dynamic universe was to perceive divine creation as an ongoing relationship between God and nature, and to view interpretation and experimentation as the only way to uncover that relationship. For the influence of philosophy on biblical criticism, see Walter H. Conser, God and the Natural World: Religion and Science in Antebellum America (Columbia: University of South Carolina Press, 1993), and Theodore Dwight Bozeman, Protestants in an Age of Science: The Baconian Ideal and Antebellum American Religious Thought (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1977). The mid-to late- century response to Darwinism is especially crucial. As Frederick Gregory has argued, historians have overstated the immediate impact of Darwinism on nineteenth- century Protestantism. He argues that Darwin's theories simply renewed ongoing religious debates about the relationship

of scientific discoveries to biblical historicity and chronology. See his essay, "The Impact of Darwinian Evolution on Protestant Theology in the Nineteenth Century," in God and Nature: Historical Essays on the Encounter between Christianity and Science, ed. David C. Lindberg and Ronald L. Numbers (Berkeley: University of California Press, 1986), 369–90. For the turn- of- the- century view of the pursuit of knowledge as a religious directive, see David Hollinger, "Justification by Verification: The Scientific Challenge to the Moral Authority of Christianity in Modern America," in Religion and Twentieth- Century American Life, ed. Michael Lacey (New York: Cambridge University Press, 1989), 116–35.

16 George S. Patton, "Beyond Good and Evil," Princeton Theological Review 6 (July 1908): 393, 394, 428, 411.

17 Charles C. Everett, "Beyond Good and Evil: A Study of the Philosophy of Friedrich Nietzsche," New World 8 (December 1898): 690, 688.

18 J. Kenneth Mozley, "Modern Attacks on Christian Ethics," Living Age 257 (May 9, 1908): 353.

19 Thomas Cary Johnson, Some Modern Isms (Richmond, VA: Presbyterian Committee of Publication, 1919), 152, 170, 173, 190, 192.

20 Patton, "Beyond Good and Evil," 392–93.

21 Nietzsche, Twilight of the Idols, 33.

22 P. A. Forde, "Is Dogma Out of Date?," American Catholic Quarterly Review, January 1915, 22.

23 Rev. P. M. Northcote,"The Catholic Apologist,"American Catholic Quarterly Review,January 1923, 5.

24 Rev. Thomas J. Gerrard, "Modern Theories and Moral Disaster," Catholic World, July 1912, 433.

25 Northcote, "Catholic Apologist," 5, 1. See also V. Cathrein, "Ethics," The Catholic Encyclopedia, ed. Charles G. Herbermannetal. (New York: Robert Appleton, 1909), 5:561; A. A. McGinley, "The Testimony of Science to Religion," Catholic World, November 1900, 235–36; and Rev. Thomas J. Gerrard, "Eugenics and Catholic Teaching," Catholic World, June 1912, 292. The task of identifying the dangers of secular knowledge fell to lay Catholics as well. A prominent example can be found in Harry Thurston Peck, professor of Latin and literature at Columbia University and editor- in- chief of the popular literary magazine Bookman, who diagnosed the Protestant quest for secular knowledge as the source of Nietzsche's madness. Peck, "A Mad Philosopher," Bookman, September 1898, 25–32. On Catholic thought in the Progressive era, see Thomas E. Woods Jr., The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era (New York: Columbia University Press, 2004).

26 M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: A Life Militant," Catholic World, December 1905, 317–30; M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: The Poet," Catholic World, January 1906, 516–26; M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: Nietzsche the Anti- Moralist," Catholic World, February 1906, 610–21; M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: The Superman," Catholic World, March 1906, 773–84; M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: Nietzsche the Anti- Feminist," Catholic World, May 1906, 159–70; M. D. Petre, "Studies on Friedrich Nietzsche: Nietzsche the Anti- Christian," Catholic World, June 1906, 345–55.

27 Mencken, Friedrich Nietzsche, 295.

28 Petre, "Nietzsche the Anti- Moralist," 618–20.

29 Pope Pius X, Pascendi dominici gregis: On the Doctrine of the Modernists, encyclical letter, September 8, 1907, http: // www .papalencyclicals .net / Pius10 / p10pasce .htm (accessed January 2010). For an excellent account of the modernist controversy, as

- well as a historical perspective on the church's resistance to subjectivist thinking, see Gabriel Daly, Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism (Oxford: Clarendon Press, 1980). Also useful on Catholic modernism is Michele Ranchetti, The Catholic Modernists: A Study of the Religious Reform Movement 1864–1907, trans. Isabel Quigly (London: Oxford University Press, 1969). For a helpful survey on Catholicism in America that views the early twentieth- century controversy from an American perspective, see James Hennesey, American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States (New York: Oxford University Press, 1981).

30 George H. Derry, "Unlocking the Medieval Mind," America 17(September 15, 1917): 579; F. Aveling, "The Neo- Scholastic Movement," American Catholic Quarterly Review 31 (January

1906): 33.
31 Petre, "A Life Militant," 317.
32 Petre, "Nietzsche the Anti- Moralist," 620.
33 Petre, "Nietzsche the Anti- Feminist," 162 and, quoting Nietzsche, 165.
34 Petre, "Nietzsche the Anti- Christian," 355.
35 On Petre's modernist views, see Clyde F. Crews, "Maude Petre's Modernism," America 144 (May 16, 1981): 403–6. For Petre's assessment of Catholic modernism, see M. D. Petre, Modernism: Its Failure and Its Fruits (London: T. C. & E. C. Jack, 1918).
36 A similar argument is made by Catholic atheist (and self- described "aesthetic Catholic") George Santayana in his Egotism in German Philosophy (1916; London: J. M. Dent & Sons, 1939), which is discussed in chapter 3.
37 Joseph B. Jacobi, "The Nietzschean Idea and the Christian Ideal—Superman and Saint," American Catholic Quarterly Review 41 (July 1916): 489, 491.
38 James Martin Gillis, False Prophets (New York: Macmillan, 1925), 88–89. For a useful discussion of Gillis's long career as a public figure, see Richard Gribble, Guardian of America: The Life of James Martin Gillis, CSP (New York: Paulist Press, 1998).
39 Gillis, False Prophets, 100, 186, 187, 191, 184.
40 Petre, "A Life Militant," 330.
41 William R. Hutchison, The Modernist Impulse in American Protestantism (Cam_bridge, MA: Harvard University Press, 1976), 145.
42 William Adams Brown, Is Christianity Practicable? (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 95.
43 Shailer Mathews, The Gospel and the Modern Man (New York: Macmillan, 1910), 251.
44 Walter Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis (New York: Macmillan, 1907), 315–16.
45 Walter Rauschenbusch, as quoted in Christopher H. Evans, The Kingdom is Always but Coming: A Life of Walter Rauschenbusch (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 2004), 309.
46 H. Richard Niebuhr, The Kingdom of God in America (1937; Middletown, CT: Wesleyan University Press, 1988), 193.
47 Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis, 342.
48 Francis Greenwood Peabody, "The Practicability of the Christian Life," Harvard Theological Review 6 (April 1913): 129.
49 Ibid.; Lyman Abbott, "Are the Ethics of Jesus Practicable?," Biblical World 17 (April 1901): 256–64; Brown, Is Christianity Practicable?
50 Mathews, Gospel and the Modern Man, 240.
51 Francis Greenwood Peabody, "Ethics and the Social Question," in The Approach to the Social Question: An Introduction to the Study of Social Ethics (New York: Macmillan, 1909), 96–135.
52 Abbott, "Are the Ethics of Jesus Practicable?," 258, 256.
53 Francis Greenwood Peabody, Jesus Christ and the Christian Character (1905; New York: Macmillan, 1913), 161, 154, 156, 159–60.
54 Peabody, Approach to the Social Question, 113, 116–18.
55 Mathews, Gospel and the Modern Man, 249.
56 Vida Dutton Scudder, Socialism and Character (Boston: Houghton Miffl in, 1912), 26, 6, 50, 3. On Scudder's theological vision, see Peter J. Frederick, Knights of the Golden Rule: The Intellectual as Social Reformer in the 1890s (Lexington: University Press of Kentucky, 1967), 113–40, and Lears, No Place of Grace, 209–15. Not all Christian Socialists agreed with Scudder's assessment of Nietzsche's value as a moral guide. For an example of a critical rejection of Nietzchean ethics, see Christian Socialist and Crozier Theological Seminary church historian Henry C. Vedder's Socialism and the Ethics of Jesus (New York: Macmillan, 1912). On Vedder see Dwight A. Honeycutt, Henry Clay Vedder: His Life and Thought (Atlanta: Baptist History and Heritage Society, 2008).
57 Scudder, Socialism and Character, 298.
58 Vida Dutton Scudder, On Journey (New York: E. P. Dutton, 1937).
59 Scudder, Socialism and Character, 43, 33–36.

60 Ibid., 298, 205–6, 299.
61 Mathews, Gospel and the Modern Man, 270–71.
62 Edwin Dodge Hardin, "Nietzsche's Service to Christianity," American Journal of Theology 18 (October 1914): 546.
63 Rev. Robert S. Loring, Thoughts from Nietzsche (Milwaukee: Printed for Free Distribution by Members of the Milwaukee Unitarian Church, 1919), 3–4.
64 Jacobi, "The Nietzschean Idea," 472–73.
65 Lears, No Place of Grace, 45, 177–78.
66 For the "feminine" origins of the turn- of- the- century Protestant romance with muscularity, see Ann Douglas, The Feminization of American Culture (1977; New York: Doubleday, 1988), and Barbara Welter, "The Feminization of American Religion, 1800–1860," in her Dimity Convictions: The American Woman in the Nineteenth Century (Athens: Ohio University Press, 1976): 83–102. On the longing for masculine piety and iconography in Victorian culture, see Norman Vance, The Sinews of the Spirit: The Ideal of Christian Manliness in Victorian Literature and Religious Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Clifford Putney's Muscular Christianity: Manhood and Sports in Protestant America, 1880–1920 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001), demonstrates the pervasiveness of the religious crisis by arguing that it took various cultural forms in Progressive Era America.
67 John Neville Figgis, The Will to Freedom; or, The Gospel of Nietzsche and the Gospel of Christ (London: Longmans, Green, 1917), 92, 313.
68 Ibid., 316, 309, 315, 312, 313.
69 Lindsay, "A Critical Estimate of Nietzsche's Philosophy," 75.
70 John M. Warbeke, "Friedrich Nietzsche, Antichrist, Superman, and Pragmatist," Harvard Theological Review 2 (July 1909): 378–79.
71 Hardin, "Nietzsche's Service to Christianity," 548–49.
72 Loring, Thoughts from Nietzsche, 28.
73 Ibid., 29–30.
74 Warbeke, "Friedrich Nietzsche," 375.
75 Loring, Thoughts from Nietzsche, 7.
76 Figgis, Will to Freedom, 74.
77 Hardin, "Nietzsche's Service to Christianity," 551, 550.
78 Warbeke, "Friedrich Nietzsche," 381. For a recent study on the correspondences between Jesus and Nietzsche, see John M. Quigley, The Superman of Nazareth: Towards a More Jesuan Christianity after Nietzsche (Sussex: Book Guild, 2000). Like his liberal Protestant predecessors almost a century earlier, Quigley was "knocked off " his "conventional Christian perch by Nietzsche's captivating masterpiece." He describes his study—the culmination of fifty years of intermittent Nietzsche readings—as an effort to "arrange a pact between Christ and Zarathustra" (ibid., xi).
79 Lindsay, "A Critical Estimate of Nietzche's Philosophy," 78. For a similar charge against the immanence of the Übermensch personality, see Mozley, "Modern Attacks," 362; and Lerch, "Nietzsche Madness," 87.
80 Loring, Thoughts from Nietzsche, 24–25.
81 Figgis, Will to Freedom, 129.
82 George Burman Foster, "The Prophet of a New Culture," Little Review 1 (March 1914): 14.
83 For more on Foster's biography and the controversies surrounding him, see Alan Gragg, George Burman Foster: Religious Humanist, Perspectives in Religious Studies (Danville, VA: Association of Baptist Professors of Religion, 1978). For an excellent treatment of Foster's life and thought, see Dorrien, Making of American Liberal Theology, 156–81.
84 George Burman Foster, The Finality of the Christian Religion (Chicago: University of Chicago Press, 1906), xii, 185, 177. On Foster's modernism and prefiguration of the 1960s "death of God" movement in theology, see Harvey Arnold, "Death of God—'06," Foundations 10 (October–December 1967): 331–53.
85 William Rainey Harper, as quoted in Dorrien, Making of American Liberal Theology, 156.
86 George Burman Foster, as recalled by Shailer Mathews in Mathews, New Faith for Old: An Autobiography (New York: Macmillan, 1936), 68.
87 Foster, Finality of the Christian Religion, 260, 187.

88 "Ministers' Meeting," Standard 53 (March 10, 1906): 841–42; see also "The Foster Incident," Standard 53 (February 24, 1906): 706; Johnston Myers, "About the Protest," Standard 53 (March 24, 1906): 894; and "Dr. George B. Foster Replies to His Critics," Standard 53 (April 14, 1906): 573–75.
89 George Burman Foster, The Function of Religion in Man's Struggle for Existence (Chicago: University of Chicago Press, 1909), xi, 142–43.
90 "Baptists after Row Expel Prof. Foster," New York Times, June 22, 1909, 3. The New York Times reported Foster's insistence that his religious inquiries were in defense of the church. "Foster Still a Baptist," New York Times, June 9, 1909, 5. "George Burman Foster," s.v. in Dictionary of Heresy Trials in American Christianity, ed. George H. Shriver (Westport, CT: Greenwood Press, 1997), 142–49.
91 The Library Board in Davenport, Iowa, for one, refused to buy Foster's Finality of the Christian Religion. Unlucky for the library's board, George Cram Cook, Floyd Dell, Susan Glaspell, and the other outspoken members of the Monist Society (who will be discussed in chapter 4) were among its patrons. Outraged by the board's decision, the writers launched a letter-writing campaign to protest its attempt to deny them access to Foster's vital new ideas about religion. Susan Glaspell, The Road to the Temple (New York: Frederick A. Stokes, 1927), 193.
92 George Burman Foster, "Longing," Little Review 1 (October 1914): 25.
93 Foster, Function of Religion, 63.
94 Foster, "Prophet of a New Culture," 14.
95 Ibid., 17, 15.
96 Foster, "Longing," 23.
97 Foster, Function of Religion, 22, 170.
98 George Burman Foster, "The New Loyalty," Little Review 1 (July 1914): 24–25.
99 Foster, Function of Religion, 184.
100 Foster, "Man and Superman," Little Review 1 (April 1914): 7.
101 Foster, "Prophet of a New Culture," 15.
102 His university lectures on Nietzsche were published posthumously as George Burman Foster, Friedrich Nietzsche (New York: Macmillan, 1931).
103 Ibid., 211–12.
104 W. C. A. Wallar, "A Preacher's Interest," American Journal of Theology 19 (January 1915): 89–90. 105 Ibid., 90. 106 "Will to freedom" and "will to love" are Figgis's expressions.

الفصل الثالث
Chapter Three

1 On Goethe in nineteenth- century American literature and culture, see Maxine Grefe, "Apollo in the Wilderness": An Analysis of the Critical Reception of Goethe in
▪ America, 1806–1840 (New York: Garland, 1988), and John Paul von Grueningen, "Goethe in American Periodicals from 1860–1900" (PhD diss., University of Wisconsin, 1931). A useful source on the British reception of Faust is William Frederic Hauhart, "The Reception of Goethe's Faust in England in the First Half of the Nineteenth Century" (PhD diss., Columbia University, 1909). On the broader context of German imaginative literature in American culture, see Lynne Tatlock and Matt Erlin, German Culture in Nineteenth- Century America: Reception, Adaptation, Transformation (Rochester, NY: Camden House, 2005).
2 Johann Wolfgang von Goethe, Faust (1808), part 1 (Munich: Hugo Schmidt Verlag, 1923), 31.
3 Goethe, Faustus from the German of Goethe, trans. Samuel Taylor Coleridge, ed. Frederick Burwick and James C. McKusick (Oxford: Oxford University Press, 2007), 12. So did Francis Leveson Gower in his 1823 translation (London: Murray, 1823).
4 Goethe, Faust, trans. Abraham Hayward (London: Edward Moxon, 1838), 21. Anna Swanwick's translation, which went through several reprintings until 1914, rendered it "demigod" as well. Goethe, Faust, trans. Anna Swanwick (London: George Bell and Sons, 1870).
5 Goethe, Faust: A Tragedy, trans. Bayard Taylor (1871; Boston: Houghton, Miffl in, 1898) 22. Percy Bysshe Shelley in 1832 and Captain Knox again in 1841 also opted for "superhuman." Goethe, Faust, A Tragedy, trans. Captain Knox (London: John Olliver, 1841), 51, and Goethe,

as translated by Percy Bysshe Shelley, The Works of Percy Bysshe Shelley in Verse and Prose, ed. Henry Buxton Forman, vol. 7 (London: Reaves and Turner, 1880), 322.

6 Friedrich Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra (1883–85), trans. Walter Kaufmann (New York: Modern Library, 1995), 12–13.

7 Kuno Francke, Harvard professor of German art and literature, recognized the Goethean origins of Nietzsche's Übermensch, arguing that it was originally "Goethe who [had] impressed upon German life the Superman motif." In his estimation, Nietzsche and Wagner, two of the "representative men" of nineteenth- century German literature, expressed "something Faustlike and . . . Meisterlike" in their "Goethean gospel of salvation through ceaseless striving," their exaltation of "strenuousness," their experimental view of life, and their "undaunted striding from experience to experience . . . in their ever- renewed eff orts to round out their own being." According to Francke, the "spectacle" of "this tradition of striving" was the defining characteristic of the "German spirit." See Francke, The German Spirit (New York: Henry Holt, 1916), 65–66. Much of Francke's writings (especially during wartime) focused heavily on different national traits of mind, regularly distinguishing the "German" from the "American" mind.

8 John H. Mecklin, "The Tyranny of the Average Man," International Journal of Ethics 28 (January 1918): 240–52; Charles Zueblin, Democracy and the Overman (New York: B. W. Huebsch, 1910); and Lothrop Stoddard, The Revolt against

- Civilization: The Menace of the Under Man (New York: Charles Scribner's Sons, 1922).

9 George Bernard Shaw, Man and Superman (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1903).

10 For London's naturalist reading of Nietzsche, see John E. Martin, "Martin Eden, a London Superman Adventurer: A Case Study of the Americanization of European Ideology," in Die amerikanische Literatur in der Weltliteratur: Themen und Aspekte, ed. Claus Uhlig and Volker Bischoff (Berlin: E. Schmidt, 1982), 218–30, and Katherine M. Little, "The 'Nietzschean' and the Individualist in Jack London's Socialist Writings," Amerikastudien 22 (1977): 309–23.

11 Mencken, Friedrich Nietzsche, 102, 105–6, 108.

12 Antrim and Goebel, "Friedrich Nietzsche's Uebermensch," 566–67; Huneker, Egoists, 167.

13 Carus, "Immorality as a Philosophical Principle," 588–89; Carus, "Friedrich Nietzsche," 231.

14 Thomas Stockham Baker, "What Is the Superman?," Independent 65 (December 1908): 1615. As a Germanist, he spent the early part of his career examining the influence of German romanticism in American culture (Lenau and Young Germany in America [1897]) and tracking the contemporary German literary scene for American audiences (he published Gerhart Hauptmann's play The Sunken Bell with Henry Holt in 1900). See also Thomas Stockham Baker, "Contemporary Criticism of Friedrich Nietzsche," Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods 4 (July 18, 1907): 406–19.

15 This was the conclusion of Nietzsche's most important twentieth- century translator, Walter Kaufmann, though he believed that "over human being" lost the music of Übermensch and so opted for "overman" in his popular midcentury translations.

16 "Did Nietzsche Predict the Superwoman as Well as the Superman?," Current Literature 43 (December 1907): 643–44.

17 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, 66–67.

18 "Did Nietzsche Predict the Superwoman as Well as the Superman?," 644. See also "A Feminist Disciple of Nietzsche," Current Opinion 54 (January 1913): 47–48.

19 Margaret Sanger, journal entry of November 3–4, 1914, as quoted in David M. Kennedy, Birth Control in America (New Haven, CT: Yale University Press, 1970), 14. See also Ellen Chesler, Woman of Valor: Margaret Sanger and the Birth Control Movement in America (1992; New York: Simon and Schuster, 2007).

20 Margaret Sanger, "Frederick Nietzsche," Margaret Sanger Papers, US Library of Congress, Washington, DC (LCM 130:356); online at http: // www.nyu .edu / projects / sanger / webedition / app / documents / show .php? sangerDoc=143705.xml (accessed June 27, 2009).

21 Margaret Sanger, Selected Papers of Margaret Sanger, ed. Esther Katz (Urbana: University of Illinois Press, 2003), 1:78–79.

22 W. Fergus Kernan, editorial introduction to Josiah Royce, "Nietzsche," Atlantic Monthly, March 1917, 321.

23 Josiah Royce, "The Teachings of Friedrich Nietzche" [sic], HUG 1755.5, box 97, Josiah Royce

Papers, Harvard University Archives, Cambridge, MA.

24 Josiah Royce, The Philosophy of Loyalty (1908; Nashville: Vanderbilt University Press, 1995), 3–4. James Russell Lowell is the original author of the quotation "Time makes ancient good uncouth." See James Russell Lowell, "The Present Crisis," in Early Poems of James Russell Lowell, ed. Nathan Haskell Dole (1892; New York: Thomas Y. Crowell, 1898), 203.

25 Josiah Royce, "The Moral Burden of the Individual," in The Problem of Christianity, ed. John E. Smith (Chicago: University of Chicago Press, 1968), 117.

26 Royce, Philosophy of Loyalty, 41; Royce, "Nietzsche," 327.

27 Royce, "Nietzsche," 321–22.

28 Ibid., 322, 324.

29 Josiah Royce, "The Problem of Truth in the Light of Recent Discussion," in William James and Other Essays on the Philosophy of Life (1911; Freeport, NY: Books for Libraries Press, 1969), 190.

30 Royce, Philosophy of Loyalty, 4; Royce, "The Problem of Truth," 196, 198–99.

31 Royce, "The Problem of Truth," 230–31.

32 Though Royce consistently took jabs at his friend's fusion of relativism and individualism while he was alive, after his death Royce began to view James's "Will to Believe" as he viewed Nietzsche's will to power, as an example of this contingent absolute idealism. See Josiah Royce, "William James and the Philosophy of Life," in Royce, William James and Other Essays on the Philosophy of Life, 3–45. For an analysis of the distinction between James's pragmatism and Royce's "Absolute Pragmatism," see Bruce Kuklick, Josiah Royce: An Intellectual Biography (1972; Indianapolis: Hackett, 1985), 119–35.

33 Royce, "Nietzsche," 324; Royce, Philosophy of Loyalty, 177.

34 William James to Thomas Sargeant Perry, August 24, 1905, in The Letters of William James, ed. Henry James (Boston: Atlantic Monthly Press, 1920), 2:232–33.

35 William James, "Calendar," in The Correspondence of William James, ed. Ignas K. Skrupskelis and Elizabeth M. Berkeley (Charlottesville: University Press of Virginia, 2002), 10:614.

36 William James to Alice Howe Gibbens, May 12, 1910, in ibid., 12:510.

37 William James's personal copy of Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, 2nd ed. (Leipzig: C. G. Naumann, 1891), WJ760.25, Houghton Library, Harvard University, Cambridge, MA.

38 William James, review of Degeneration, by Max Nordau, in James, Essays, Comments, and Reviews (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1987), 508. For example, he mentions reading Emile Faguet's Enlisant Nietzsche (1903) in 1905 and Julius Goldstein's appreciative 1902 Mind article on Nietzsche. William James to Alice Howe Gibbens James, March 14, 1905, in Correspondence, 10:567, and William James to Julius Goldstein, June 1, 1910, in ibid., 12:540.

39 In addition to his copy of Jenseits, Houghton Library possesses James's copy of Friedrich Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, 3rded. (Leipzig: C. G. Naumann, 1894), AC85 J2376 Zz894n.

40 James's copy of Nietzsche, Jenseits, Houghton Library, Harvard University.

41 Because I have been unable to identify additional documentation that indicates when James first read Beyond Good and Evil, I am unable to track whether he indeed read the phrase in 1892 (four years before he wrote "Will to Believe" in 1896), read it after 1896 and noted a parallel, or simply found the phrase and / or idea provocative and drew no associations with his own work.

42 William James to Elizabeth Glendower Evans, April 13, 1900, in Correspondence, 9:188. The letter was written from the "Costebelle Hotel" in France. On the title page of his copy of Genealogie, James wrote "Wm. James Hotel Costebelle." A week later, he wrote to Alice Smith from Costebelle, France: "What Saints' lives I have been reading of late!—material for Gifford lectures" (William James to Alice Smith, April 17, 1900, in ibid., 190).

43 William James, "Notes on Ethics III," in Manuscript Essays and Notes, ed. Ignas K. Skrupskelis (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), 312–13.

44 William James, "What Makes a Life Significant," in Talks to Teachers on Psychology: And to Students on Some of Life's Ideals (1899; Cambridge, MA; Harvard University Press, 1983), 154. The original lecture was given at Bryn Mawr College in 1892.

45 James, "Notes on Ethics III," 312–13.

46 William James, The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature (1902; New York: Longmans, Green, 1911), 371–75.

47 Ibid., 38.

48 Royce, "Nietzsche," 328, 322, 327–28.

49 Friedrich Nietzsche, Daybreak (1881), trans. R. J. Hollingdale (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 139.

50 Nietzsche, Human, All Too Human, 9.

51 J. David Hoeveler Jr., The New Humanism: A Critique of Modern America (Charlottesville: University Press of Virginia, 1977), 3.

52 As J. David Hoeveler Jr. demonstrates in his study of New Humanism, only a small group of university professors either identified themselves as New Humanists or supported the movement's positions up until the late 1920s. Babbitt and More were the key figures in the movement. In addition to Frye, Stuart Sherman of the University of Illinois, Frank Jewitt Mather Jr. and Kenyon Cox of Princeton, and later Norman Foerster of the University of North Carolina contributed to the movement at the end of the 1920s. It is, indeed, somewhat awkward to refer to the positions of such a small group of thinkers as comprising a movement. However, though their numbers were few, the two leading New Humanists gained an undeniable visibility for their ideas because of their positions at prominent universities and because of More's control of the literary voice at the Nation, a key journal of opinion in the first decades of the twentieth century. In addition,

- their ideas do form a consistent body of thought that not only swam against the naturalist and pragmatic currents of their day but, as Hoeveler persuasively argues, also influenced the Southern Agrarian, Neo- Orthodoxy, and New Conservativism movements.

53 Babbitt lauded Greek classicism as the best classicism to emulate. He argued that the romantics mistook the purely formalist aspects of seventeenth- century "neoclassicism" for true classical thought. Romanticism, he contended, was simply an inversion of neoclassicism: "Because the neo- classicist held the imagination lightly as compared with good sense the romantic rebels were led to hold good sense lightly as compared with imagination. The romantic view in short is too much the neo- classical view turned upside down." Irving Babbitt, Rousseau and Romanticism (Boston: Houghton Miffl in, 1919), 14.

54 Ibid., 4.

55 Ibid., 250, 198–99.

56 Ibid., 199, 245, 198.

57 Ibid., 263, 245, 246, 260, 261 (the last from Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, as quoted in Babbitt).

58 Ibid., 263, 251, 263. Babbitt quoted Zarathustra's warning about the lure of fixed beliefs even for nonbelievers: "To such unsettled ones as thou, seemeth at last even a prisoner blessed. Didst thou ever see how captured criminals sleep? They sleep quietly, they enjoy their new security. . . . Beware in the end lest a narrow faith capture thee, a hard rigorous delusion! For now everything that is narrow and fixed seduceth and tempteth thee" (from Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, as quoted in Babbitt, Rousseau and Romanticism, 263). Babbitt's campaign against the romantic ironist Übermensch received reinforcement from his fellow New Humanist Prosser Hall Frye in Romance and Tragedy (1922). Although Frye viewed Nietzsche's philosophy as an attack on social cohesion, he argued that the disintegrative tendencies were balanced by Nietzsche's reconstructive vision of the Übermensch, who attempted to view the world and self as an "aesthetic product." Nietzsche, he argued, had reasoned that the world could not have been the "work of a moral being," but rather that "its origin is explicable by an artist- creator alone." Without foundations for the self, Frye maintained, the Nietzschean moral free agent has no option but to view the self as if it were a work of art. Prosser Hall Frye, Romance and Tragedy (1922; Lincoln: University of Nebraska Press, 1961), 116, 123.

59 Paul Elmer More, The Drift of Romanticism (Boston: Houghton Miffl in, 1913), 255, 263.

60 Paul Elmer More, Nietzsche (Boston: Houghton Miffl in, 1912), 71, 61, 68.

61 Babbitt, Rousseau and Romanticism, 24.

62 Ibid., 250–51.

63 George Santayana, Egotism in German Philosophy (1916; London: J. M. Dent & Sons, 1940), 5. Indeed, he had taken German "transcendental" subjectivity to task
▪ in his classical formulation of the American mind, "The Genteel Tradition in American Philosophy" of 1911.

64 Ibid., 5, 3, 7, 6. On Santayana's long- standing ambivalence toward German thought and culture, see Kenneth M. Price, "George Santayana and Germany: An Uneasy Relationship," in Germany and German Thought in American Literature and Cultural Criticism, ed. Peter Freese (Essen: Verlag die Blaue Eule, 1990), 159–69, and John McCormick, George Santayana: A Biography (New York: Knopf, 1987). On Santayana as social critic, see Robert Dawidoff, The Genteel Tradition and the Sacred Rage: High Culture vs. Democracy in Adams, James, and Santayana (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992).

65 Santayana, Egotism in Philosophy, 28.

66 Ibid., 137–38, 143.

67 Ibid., 137, 126.

68 Ibid., 131–32.

69 Ibid., 136, 134.

70 Ibid., 13–14, 28.

71 Paul Elmer More, "The Lust of Empire," Nation, October 22, 1914, 493–95; and Irving Babbitt, "The Breakdown of Internationalism. Part I and II," Nation, June 17 and June 24, 1915, 677–80, 704–6. Babbitt's dispute with romanticism is already apparent in his Literature and the American College (Boston: Houghton Miffl in, 1908) and The New Laokoon: An Essay on the Confusion in the Arts (Boston: Houghton Miffl in, 1910).

72 As quoted in James Joll, "The English, Friedrich Nietzsche and the First World War," in Deutschland in der Weltpolitik des 19 und 20 Jahrhunderts, ed. Imanuel Geiss and Bernd Jürgen Wendt (Düsseldorf: Bertelsmann Universitätsverlag, 1973), 305.

73 For the tendency to view the Übermensch as a philosophical distillation of the "German mind," and the German mind as an expression of the unbridled quest for power, see Edmund McClure, Germany's War- Inspirers, Nietzsche and Treitschke (New York: E. S. Gorham, 1915); J. H. Muirhead, German Philosophy in Relation to the War (London: J. Murray, 1915); and Ernst Barker, Nietzsche and Treitschke: The Worship of Power in Modern Germany (Oxford: Oxford University Press, 1914).

74 William Archer, "Fighting a Philosophy," North American Review (January 1915): 44, 39, 32. See also William Archer, 501 Gems of German Thought (London: T. Fisher Unwin, 1916). Wartime sales of Zarathustra underscore Archer's claim that the soldier in the trenches as well as the bourgeoisie in their parlors turned to Nietzsche for inspiration. According to H. F. Peters, forty thousand copies of Zarathustra were sold in 1917. See Peters, Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche (New York: Crown, 1977), 279. Robert G. L. Waite notes that a "wartime edition" of Zarathustra "was specially printed, bound in durable fi eld- gray, and sold to tens of thousands of German soldiers." See Robert G. L. Waite, The Psychopathic God: Adolf Hitler (New York: Basic Books, 1977), 279.

75 Archer, "Fighting a Philosophy," 42, 43; Archer, 501 Gems, xvi–xvii.

76 William Mackintire Salter, The Fiftieth Anniversary of the Ethical Movement, 1876–1926 (New York: D. Appleton, 1926), 39.

77 William Mackintire Salter, Nietzsche the Thinker: A Study (1917; New York: Frederick Unger, 1968). Salter presented the development of Nietzsche's thought in stages—his early enthusiasm for Schopenhauer and Wagner, his middle "critical" period, and his final "constructive" phase, in which he sought to create a "comprehensive world- view." Salter, Nietzsche, 98, 149.

78 Salter, Nietzsche, xxvii. Already in a 1912 Nation editorial, Salter presented a vision of Nietzsche's restrained ethical and aesthetic "individualism," foreshadowing what would become the main leitmotif of the book: "The truth is, Nietzsche is a moralist, not of instinct and impulse, but of culture and discipline all along the line." Salter, "Nietzsche's Individualism," Nation, April 11, 1912, 361.

79 Salter, Nietzsche, xxvii. Though Salter's Nietzsche received a number of generally appreciative reviews, his book neither exerted demonstrable influence on wartime commentary nor altered the terms of debate. For notable reviews, see Will Durant, review of Nietzsche The Thinker:

A Study, by William M. Salter, Political Science Quarterly 33 (June 1918): 266–68; Herbert L. Stewart, "An Exposition of Nietzsche," American Journal of Theology 24 (April 1920): 309–14; and H[orace] M. Kallen, review of Nietzsche the Thinker: A Study, by William M. Salter, Harvard Theological Review 13 (July 1920): 306–10.

80 Salter, Nietzsche, 340, 350, 416, 396, 397, 24, xxvii.

81 Chauncey Brewster, "Ethics Made in Germany," North American Review 201 (March 1915), 398.

82 W. H. Griffith Thomas, "German Moral Abnormality," Bibliotheca Sacra 76 (January 1919): 84–104.

83 Joseph H. Odell, "Peter Sat by the Fire Warming Himself," Atlantic Monthly, February 1918, 147.

84 Thomas, "German Moral Abnormality," 103. See also W. H. Griffith Thomas, "Germany and the Bible," Bibliotheca Sacra 72 (January 1915): 49–66.

85 G. Stanley Hall, foreword to The Problems and Lessons of the War, ed. George H. Blakeslee (New York: G. P. Putnam's Sons, 1916), xi.

86 Richard T. Ely, The World War and Leadership in a Democracy (New York: Macmillan, 1918), 4, 174.

87 Hall, foreword to Blakeslee, Problems and the Lessons of the War, xiv, xv, xxiii. For Hall's own longing for racial regeneration, see Gail Bederman, Manliness and Civilization: A Cultural History of Gender and Race in the United States, 1880–1917 (Chicago: University of Chicago Press, 1995).

88 Ralph Barton Perry, The Present Conflict of Ideals: A Study of the Philosophical Background of the World War (London: Longmans, Green, 1918), 9, 150, 171; Ralph Barton Perry, The Free Man and the Soldier: Essays on the Reconciliation of Liberty and Discipline (New York: Charles Scribner's Sons, 1916), 61; and Perry, Present

- Conflict of Ideals, 155. On German- American intellectuals during World War I, see Phyllis Keller, States of Belonging: German- American Intellectuals and the First World War (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1979).

89 Perry, Present Conflict of Ideals, 162, 168, 171. Perry's assessment would not go uncontested. Observing how Nietzsche's criticisms of German culture did not fold easily into an endorsement of it, a writer for the New York Times noted, "It is [Nietzsche's Übermensch] which is supposed to have had so much influence upon the aristocracy of Germany and to have made them regard themselves as a race of Superman. This would be, indeed, strange, since Nietzsche regarded the Germans as the type of Philistine and subservient class against which his Superman had to struggle." Likewise, Nietzsche viewed with "contempt" the "boastings of German 'Kultur.'" Joseph Jacobs, "Nietzsche's Life and Work," New York Times Review of Books, April 4, 1915, sec. 6, p. 1.

90 Perry, Present Conflict of Ideals, 171; Perry, Free Man and the Soldier, 59.

91 Simon Nelson Patten, "The German Way of Thinking," Forum 54 (July 1915): 26.

92 Ibid., 22, 26.

93 For an example of the radicaleff ort to dissociate Nietzsche's philosophy from German imperialism, see "Nietzsche on War," Mother Earth, October 1914, 260–64.

94 Max Eastman, "What Nietzsche Really Taught," Everybody's Magazine, November 1914, 703. For an additional commentary on Nietzsche's cosmopolitanism, see poet Hart Crane's "The Case against Nietzsche," Pagan, April–May 1918, 34–35.

95 Max Eastman, "Understanding Germany: The Only Way to End War" and Other Essays (New York: Mitchell Kennerley, 1916), 110, 61, 62, 65, 68. Eastman's appraisal of Nietzsche's cosmopolitanism and his critique of nationalism find support in Thomas Bailey, "Nietzsche as a Tonic in War Time," Sewanee Review 26 (July 1918): 364–74.

96 Gladden suggested that the linkage between Nietzsche and the war had been made by those who either hadn't read or hadn't properly understood Nietzsche. And this Gladden knew from firsthand experience. Just a year earlier, he had written a letter to the New York Times in which he claimed that Nietzsche had inspired the German people to war. A week later, Emily Hamblen responded with a letter in which she argued that Gladden had misinterpreted Nietzsche's writings by reading them literally rather than as poetry. Gladden followed with a response of his own, conceding that he had used the "slovenly method" of quoting Nietzsche

from secondary sources. A year later, he completely reversed his position on Nietzsche in "The Theology of Militarism" (Gladden, The Forks of the Road [New York: Macmillan, 1916]). Washington Gladden, "Nietzsche on Peace," New York Times, March 21, 1915, sec. 1; Gladden, letter to the editor, New York Times, April 15, 1915, p. 12; Emily S. Hamblen, "Nietzsche Defended," New York Times, April 4, 1915, sec. 6. Quotation is from Gladden, letter to the editor, 12; also in Gladden, Forks of the Road, 74.

97 Gladden, "The Theology of Militarism," 83, 85.

98 Clarence Darrow, Clarence Darrow's Plea for the Defense of Loeb and Leopold (August 22, 23, 25) (Girard, KS: Haldeman- Julius, 1925), 17.

99 From phrenological diagrams of Leopold's and Loeb's heads; see reproductions in Chicago Daily Tribune, July 28, 1924, 3. On the scientific theories as evidence during the trial, see Paula Fass, "Making and Remaking an Event: The Leopold and Loeb Case in American Culture," Journal of American History 80 (December 1993): 919–51. On the murder and trial, see Hal Higdon, The Crime of the Century: The Leopold and Loeb Case (New York: G. P. Putnam's Sons, 1975); Maureen Mc Kernan, The Amazing Crime and Trial of Leopold and Loeb (1924; New York: Signet, 1957); and Gilbert Geis and Leigh Bienen, Crimes of the Century: From Leopold and Loeb to O. J. Simpson (Boston: Northeastern University Press, 1998).

100 Billy Sunday, as quoted in Chicago Herald and Examiner, June 5, 1924, 3. Bryan's campaign against Nietzschean "Darwinian" doctrines had already begun shortly after the war. See William Jennings Bryan, "Brother or Brute?," Commoner 20 (November 1920): 11. But if the murder of Bobby Franks was not enough to convince him of the dangers of Nietzsche, Darrow's defense of the boys did, and he used it in his prosecution at the Scopes Trial of 1925: "Because Leopold and Loeb read Nietzsche . . . and adopted his philosophy as a superman, he was not responsible for taking human life. That's the doctrine they are trying to bring in here with the evolution theory." Bryan, as quoted in Genevieve Forbes Herrick and John Origen Herrick, The Life of William Jennings Bryan (Chicago: Kessinger Publication, 2005), 357.

101 Darrow, Clarence Darrow's Plea, 44–45, 48, 47, 45.

الفصل الرابع
Chapter Four

1 John Cowper Powys, Enjoyment of Literature (New York: Simon and Schuster, 1938), 468.

2 Isadora Duncan, My Life (New York: Boni and Liveright, 1927), 141.

3 Henry F. May, The End of American Innocence: A Study of the First Years of Our Own Time, 1912–1917 (New York: Knopf, 1959), 206, 209.

4 For a characterization of the radicals as innocents, see Leslie Fishbein, Rebels in Bohemia: The Radicals of the Masses, 1911–1917 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982).

5 For surveys of many of the intellectuals treated in this chapter, see Christine Stansell, American Moderns: Bohemian New York and the Creation of a New Century (New York: Metropolitan Books, 2000); Brenda Murphy, The Provincetown Players and the Culture of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Casey Nelson Blake, Beloved Community: The Cultural Criticism of Randolph Bourne, Van Wyck Brooks, Waldo Frank, and Lewis Mumford (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1990); Suzanne W. Churchill and Adam McKible, eds., Little Magazines & Modernism: New Approaches (Aldershot, UK: Ashgate, 2007); Ann Douglas, Terrible Honesty: Mongrel Manhattan in the 1920s (New York: Noonday Press, 1997); Ross Wetzsteon, Republic of Dreams: Greenwich Village, the American Bohemia, 1910–1960 (New York: Simon and Schuster, 2002); and James Gilbert, Writers and Partisans: A History of Literary Radicalism in America (1968; New York: Columbia University Press, 1992).

6 The most valuable histories of the concept of the modern intellectual in America remain Christopher Lasch, The New Radicalism in America, 1889–1963: The Intellectual as a Social Type (New York: Norton, 1965), and Thomas Bender, New York Intellect: A History of Intellectual Life in New York City, from 1750 to the Beginnings of Our Own Time (New York: Knopf, 1987). It has been often asserted—though to my knowledge, neither sufficiently

supported nor refuted—that William James first brought the term intellectual into American English after it was employed in France during the Dreyfus Affair in the 1890s. On James as the importer of intellectual, see George Cotkin, William James: Public Philosopher (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990), 124, and Ross Posnock, "The Politics of Pragmatism and the Fortunes of the Public Intellectual," American Literary History 3 (1991): 566–87. On the Dreyfus Affair origins of the concept of the modern intellectual, see Christopher E. Forth, "Intellectuals, Crowds, and the Body Politics of the Dreyfus Affair," Historical Reflections / Réflexions Historiques 24 (Spring 1998): 63–92; Raymond Williams, "Intellectual," in Keywords: A Vocabulary of Culture and Society (London: Fontana, Croom, Helm, 1976), 169–71; Jeremy Jennings and Tony Kemp- Welch, "The Century of the Intellectual: From the Dreyfus Affair to Salman Rushdie," in Intellectuals in Politics: From the Dreyfus Aff air to Salman Rushdie, ed. Jennings and Kemp- Welch (New York: Routledge, 1997), 1–21.

7 On early twentieth- century young aspiring writers' quest for intellectual independence, see Steven Biel, Independent Intellectuals in the United States, 1910–1945 (New York: New York University Press, 1992).

8 Nietzsche, Gay Science, 322.

9 William English Walling, The Larger Aspects of Socialism (New York: Macmillan, 1913), 107.

10 Walter Lippmann, Drift and Mastery (1914; Madison: University of Wisconsin Press, 1985), 93.

11 The classic formulation of anti- intellectualism in America is Hofstadter, Anti- Intellectualism in American Life. On the romantic origins of the critique of anti-intellectualism, see my "Anti-Intellectualism as Romantic Discourse," Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences 138 (Spring 2009): 41–52. For an excellent reminder that the lament of anti-intellectualism is not exclusive to America, see Stefan Collini, Absent Minds: Intellectuals in Britain (Oxford: Oxford University Press, 2006).

12 For the collective biography of the lost generation, see Malcolm Cowley, Exile's Return: A Literary Odyssey of the 1920s (1934; New York: Viking, 1951). The classic work on the modern literary quest for native culture is Alfred Kazin, On Native

▪ Grounds: An Interpretation of Modern American Prose Literature (1942; San Diego: Harvest, 1995).

13 Nietzsche, Ecce Homo, 333, 326, 333, 326, 333.

14 Ibid., 265.

15 Lippmann, Drift and Mastery, 175. For a contemporary academic assessment of Nietzsche as an artist- philosopher who enabled the reader to "feel" his ideas, see Louis William Flaccus, Artists and Thinkers (New York: Longmans, Green, 1916), 161–200. 16 Ralph Waldo Emerson, "The Poet" (1844), from Essays: Second Series, in The Collected Works of Ralph Waldo Emerson, vol. 3, ed. Joseph Slater (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 1983), 4–6. 17 Walling, Larger Aspects of Socialism, 191–92. 18 Max Eastman, "What Nietzsche Really Taught," Everybody's Magazine, November 1914, 704; Max Eastman, "Nietzsche, Plato and Bertrand Russell," Liberator, September 1920, 6. 19 Will Durant (the school's principal), and Emma Goldman, Margaret Sanger, Upton Sinclair, and Jack London (all affiliated with the school) were self- described Nietzscheans. 20 Hubert Harrison, as quoted in Jeffrey Perry, Hubert Harrison: The Voice of Harlem Radicalism, 1883 1918 (New York: Columbia University Press, 2009), 82. On socialists' self- understanding as creative and critical thinkers, and their conception of socialism as an intellectual movement, see Robert Rives La Monte, Socialism: Positive and Negative (Chicago: Charles H. Kerr, 1914).

21 Upton Sinclair, The Journal of Arthur Stirling (New York: D. Appleton, 1903), 211.

22 Eugene O'Neill to Benjamin De Casseres, June 22, 1927, in Selected Letters of Eugene O'Neill, ed. Travis Bogard and Jackson R. Bryer (New Haven, CT: Yale University Press, 1988), 245 46. For more on Tucker's function as O'Neill's intellectual broker, see Stephen A. Black, Eugene O'Neill: Beyond Mourning and Tragedy (New Haven, CT: Yale University Press, 1999).

23 John Gould Fletcher, Life Is My Song (New York: Farrar and Rinehart, 1937), 20 21; and John Gould Fletcher, Selected Letters of John Gould Fletcher (Fayetteville: University of Arkansas Press, 1996), 233. For descriptions of the "intoxicating" experience of reading the

"poet" Nietzsche for young writers and artists coming of age in the 1920s, see Burton Rascoe, A Bookman's Daybook (New York, Horace Liveright, 1929); Burton Rascoe, Prometheans: Ancient and Modern (New York: G. P. Putnam's Sons, 1933); and Burton Rascoe, Before I Forget (Garden City, NY: Doubleday Doran, 1937).

24 Susan Glaspell, The Road to the Temple (New York: Frederick A. Stokes, 1927), 138; George Cram Cook, as quoted in ibid.

25 Floyd Dell, Moon- Calf (New York: Knopf, 1920), 295. On the Monist Society and the Davenport intellectuals, see Linda Ben-Zvi, Susan Glaspell: Her Life and Times (New York: Oxford University Press, 2005).

26 Mabel Dodge Luhan, Movers and Shakers (1936; Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984), 153.

27 Dell, Moon- Calf, 318.

28 Milton Cantor, Max Eastman (New York: Twayne, 1970), 45.

29 Emma Goldman, Living My Life (1931; New York: Dover Publications, 1970), 1:172, 193–95.

30 Charmian London, The Book of Jack London (New York: Century, 1921), 2:31–32.

31 John Cowper Powys, Visions and Revisions: A Book of Literary Devotions (1915; London: Macdonald, 1955), 158. That they valued Nietzsche's artistry does not mean that they aped his style. Powys is case in point. A lush, prolix, extravagant wordsmith who let images somersault their way through his gargantuan novels, he clearly harbored none of Nietzsche's ambitions "to say in ten sentences what everyone else says in a book" (Nietzsche, Twilight of the Idols, 115).

32 John Cowper Powys, Autobiography (1934; Hamilton, NY: Colgate University Press, 1968), 431, 386–99. James Huneker was another American critic who made the pilgrimage to the Nietzsche Archive in Weimar in 1904. He sparked a cordial friendship with Elisabeth Förster-Nietzsche, and the two corresponded for years to come. It is not clear whether H. L. Mencken ever met with Förster-Nietzsche personally, but the two exchanged letters for over two decades. Other notable American scholars who had correspondences with Förster- Nietzsche are William Salter and Johannes Broene.

33 Ibid., 398–99. For an excellent study that seeks to move marginalia away from the margins of intellectual history and literary theory, see H. J. Jackson, Marginalia: Readers Writing in Books (New Haven, CT: Yale University Press, 2001).

34 Ibid., 403.

35 Ibid., 432, 395.

36 On Gibran's life and thought, see Robin Waterfi eld, Prophet: The Life and Times of Kahlil Gibran (New York: St. Martin's Press, 1998); Suheil Bushrui and Joe Jenkins, Kahlil Gibran: Man and Poet (Boston: One World, 1998); and Mikhail Naimy, Kahlil Gibran: A Biography (New York: Philosophical Library, 1950).

37 Kahlil Gibran, Kahlil Gibran: A Self- Portrait, trans. Anthony R. Ferris (New York: Citadel Press, 1959), 22.

38 Kahlil Gibran, as quoted in Naimy, Kahlil Gibran, 124, 119.

39 "Editorials," Seven Arts 1 (November 1916): 53.

40 Gibran, as quoted in Naimy, Kahlil Gibran, 119.

41 Kahlil Gibran, The Forerunner (1920; London: Heinemann Press, 1963), 7.

42 Kahlil Gibran, The Prophet (1923; New York: Knopf, 1986), 77, 78, 64.

43 Naimy, Kahlil Gibran, 142.

44 Gibran, as quoted in Virginia Hilu, ed., Beloved Prophet: The Love Letters of Kahlil Gibran and Mary Haskell and Her Private Journal (New York: Knopf, 1972), 137.

45 George Cram Cook, as quoted in Glaspell, Road to the Temple, 171. Cook discovered in the superman ideal an image of "the human future," in particular, "a new Messiah . . . one for whom humanity must sacrifice itself, as a parent for a child." This messiah was an earthly savior, a "Son of Man" instead of the son of God who would signal the future of economic justice and social solidarity (ibid., 205).

46 Kazin, preface to On Native Grounds, xxiii–xxiv.

47 Harold Stearns, America and the Young Intellectual (New York: George Doran, 1921), 46.

48 Pletsch, Young Nietzsche, 1–3, 8, 7, 5.

49 Stearns, America and the Young Intellectual, 21.

50 Another strand of this genealogy certainly goes back to Thomas Carlyle's On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History (1841), which expressed the very nineteenth- century Victorian sentimentality that Nietzsche found so despicable. Despite Nietzsche's effort to distance himself from Carlyle's romantic celebration of genius as well as from his view that "great men" are the agents of human history, he is consistently likened to Carlyle. A now classic example of this comparison can be found in Eric Bentley, A Century of Hero- Worship (1944; Boston: Beacon, 1957).

51 R. J. Hollingdale, "The Hero as Outsider," in The Cambridge Companion to Nietzsche, ed. Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 73–75. Though Emerson was a successful example of what we today would call a "public intellectual," who cultivated an intellectual life without the institutional support of the church or the academy, it wasn't until later, in the 1930s and 1940s, that radicals turned their attention to native sons and daughters. For Emerson as public intellectual, see Lawrence Buell, Emerson (Cambridge, MA: Harvard University Press, Belknap Press, 2003), and Linck Johnson, "Emerson: America's First Public Intellectual?," Modern Intellectual History 2 (April 2005): 135–51.

52 Hollingdale's theory about the implication of 1848 for the subsequent sociology of ideas and intellectuals is also useful for historicizing Nietzsche's attraction to Schopenhauer (before souring on him) and his lifelong emulation of Goethe and Emerson.

53 Nietzsche, Human, All Too Human, 111.

54 Nietzsche, Twilight of the Idols, 109.

55 Will Durant, Philosophy and the Social Problem (New York: Macmillan, 1917), 173.

56 Horace Kallen, "Nietzsche—Without Prejudice," Dial, September 20, 1919, 252.

57 Durant, Philosophy and the Social Problem, 178; Nietzsche, as quoted in ibid.

58 George Cram Cook, quoted in Glaspell, Road to the Temple, 170–71.

59 Ibid., 171, 197–98.

60 Upton Sinclair, "The Overman," in Mammonart: An Essay in Economic Interpretation (Pasadena, CA: Published by the author, 1924), 291.

61 The Nietzsche- Hamlet image would continue to animate Nietzsche interpretation throughout the century. Thomas Mann's characterization indicates the image often invoked: "It is a tragic pity for an overloaded, overcharged soul which was only called to knowledge, not really born to it and, like Hamlet, was destroyed

by it; for a dainty, fi ne, good soul for which love was a necessity, which inclined toward noble friendship and was never meant for loneliness, the aloneness of a criminal; for a spirituality at fi rst deeply pious, entirely prone to reverence, bound to religious tradition, which was dragged by fate practically by the hair into a wild and intoxicated prophesy of barbaric resplendent force, of stifled conscience, of evil, a state devoid of all piety and raging against its very own nature." Thomas Mann, Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events (Washington, DC: Library of Congress, 1947), 4.

62 Huneker, Egoists, 255.

63 Friedrich Nietzsche, The Birth of Tragedy (1872), in "The Birth of Tragedy" and "The Case of Wagner," trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage Books, 1967), 60.

64 Randolph Bourne to Carl Zigrosser, November 16, 1913, quoted in The Letters of Randolph Bourne: A Comprehensive Edition, ed. Eric J. Sandeen (Troy, NY: Whitston, 1981), 172–73.

65 Van Wyck Brooks, "The Critics and Young America," in Criticism in America: Its Function and Status, ed. Irving Babbitt (New York: Harcourt, Brace, 1924), 145.

66 Durant, Philosophy and the Social Problem, 173–74.

67 Upton Sinclair, The Autobiography of Upton Sinclair (New York: Harcourt, Brace & World, 1962), 45. 68 Emma Goldman, preface to "Anarchism" and Other Essays (1910; Port Washington, NY: Kennikat Press, 1969), 50.

69 Nietzsche, Untimely Meditations, 7, 9.

70 Randolph Bourne, "Traps for the Unwary," in The Radical Will: Selected Writings, 1911–1918, ed. Olaf Hansen (New York: Urizen Books, 1977), 481. Though Bourne was committed to a vision of the democratic artist, he confessed his lack of faith in democratic taste.

71 Huneker, Egoists, 241; Walling, Larger Aspects of Socialism, 194.

72 Nietzsche, Twilight of the Idols, 45.

73 Van Wyck Brooks, introduction to Randolph Bourne, "The History of a Literary Radical" and Other Essays (New York: B. W. Huebsch, 1920), xiii, xxxiii.
74 Nietzsche, Twilight of the Idols, 32.
75 Walling, Larger Aspects of Socialism, 192.
76 Walter Lippmann, A Preface to Politics (New York: Mitchell Kennerley, 1913), 235, 200, 234 (Nietzsche, as quoted in Lippmann).
77 Ibid., 169, 236.
78 Ibid., 235, 202, 235.
79 Nietzsche, The Birth of Tragedy, 22.
80 Lippmann, Preface to Politics, 200, 245.
81 Goldman, "Anarchism" and Other Essays, 56, 61, 56, 81, 201 (Nietzsche, as quoted in Goldman), 209, 201–2.
82 Ibid., 133–150.
83 Durant, Philosophy and the Social Problem, 173.
84 Hubert Harrison, "On a Certain Conservatism in Negroes," in The Negro and the
▪ Nation (New York: Cosmo- Advocate, 1917), 42, 44. It is a reprint with modifications of his article "The Negro a Conservative: Christianity Still Enslaves the Minds of Those Whose Bodies It Has Long Held Bound," Truth Seeker, September 12, 1914, 41–47.
85 E. L. Godkin, "Chromo- Civilization," Nation, September 24, 1874, 201–2.
86 Van Wyck Brooks, "'Highbrow' and 'Lowbrow,'" in America's Coming of Age (New York: B. W. Huebsch, 1915), 9, 34.
87 Friedrich Nietzsche, On the Genealogy of Morals (1887), in "On the Genealogy of Morals" and "Ecce Homo," trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1989), 117–18.
88 Emma Goldman, "Victims of Morality," in Red Emma Speaks: Selected Writings and Speeches, ed. Alix Kates Shulman (New York: Random House, 1972), 127–28.
89 H. L. Mencken, "Puritanism as a Literary Force," in A Book of Prefaces (New York: Knopf, 1917), 210–11, 235, 211, 213.
90 Ibid., 233, 236, 237.
91 F. B. Kaye, "Puritanism, Literature, and War," New Republic, December 15, 1920, 65.
92 Max Lerner, "Randolph Bourne and Two Generations," Twice a Year 5 (Fall- Winter 1940): 58.
93 Randolph Bourne, review of Paul Elmer More, Nietzsche (1911), Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods 9 (August 15, 1912): 471.
94 Randolph Bourne, "The State," in Radical Will, 363; and Randolph Bourne, "Trans- National America," in ibid., 259.
95 Randolph Bourne, "Denatured Nietzsche," Dial, October 12, 1917, 389.
96 Randolph Bourne, "H. L. Mencken," in Radical Will, 474.
97 Randolph Bourne, "The Puritan's Will to Power," in ibid., 301.
98 Randolph Bourne, "This Older Generation," in ibid., 161.
99 Brooks, "The Critics and Young America," 136.
100 Randolph Bourne, "Paul Elmer More," in Radical Will, 468.
101 Bourne, "This Older Generation," 163.
102 Bourne, "The Puritan's Will to Power," 304.
103 Ibid., 301–302, 305, 302.
104 Randolph Bourne to Elizabeth Shepley Sergeant, August 30, 1915, in The Letters of Randolph Bourne, 325.
105 Randolph Bourne, "Old Tyrannies," in Radical Will, 169–72.
106 Bourne, "Trans- National America," 255; Bourne, "Old Tyrannies," 169.
107 Walling, Larger Aspects of Socialism, 203. For an excellent discussion of Nietzsche as an "important reference point" for Bournian and Rortian pragmatism, see John Pettegrew, "Lives of Irony: Randolph Bourne, Richard Rorty, and a New Genealogy of Critical Pragmatism," in A Pragmatist's Progress?: Richard Rorty and American Intellectual History, ed. Pettegrew (Lanham, MD: Rowman & Littlefi eld, 2000), 103–34.
108 Randolph Bourne, "Twilight of Idols," in Radical Will, 344, 347, 344.
109 Lippmann, Drift and Mastery, 92.
NOTES TO PAGES 190–197

110 Randolph Bourne, quoted in William E. Leuchtenburg, introduction to ibid., 1.
111 Lippmann, Drift and Mastery, 100, 16, 111.
112 Brooks, "The Critics and Young America," 118; Bourne, "Trans- National America," 260.
113 Louis Untermeyer, "The Heretic," Moods 1 (March 1909): 144.
114 Nietzsche, Beyond Good and Evil, 13.
115 Kahlil Gibran, "The Great Longing," from The Madman (1918), in The Collected Works (New York: Everyman's Library, 2007), 41.
116 Margaret Anderson, ed., The Little Review Anthology (New York: Hermitage House, 1953), 18; Margaret Anderson, My Thirty Years War (New York: Covici, Friede, 1930), 48; Agnes Boulton, Part of a Long Story (New York: Doubleday, 1958), 61.
117 Randolph Bourne, "Traps for the Unwary," in Radical Will, 483–84.
118 Ralph Waldo Emerson, "Circles," from Essays: First Series, in Collected Works of Ralph Waldo Emerson, 2:183.
119 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, 86.
120 Ibid., 72.

استراحة
Interlude

1 Jennie E. Hintz to Elisabeth Förster- Nietzsche, April 27, 1913, GSA 72 / BW 2311. All letters cited below are from this collection unless otherwise noted.
2 Ibid.
3 Ibid.
4 Jennie E. Hintz to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 18, 1913, GSA 72 / BW 2311.
5 Elise Fincke to Friedrich Nietzsche, in KGB III.2, 204.
6 Gustav Dannreuther to Friedrich Nietzsche, in ibid., 255–56.
7 Only Nietzsche's response of June 21, 1888 is extant. See Nietzsche to Knortz, June 21, 1888, in Middleton, ed., Selected Letters of Friedrich Nietzsche, 298–99. Knortz sent additional letters to Elisabeth Förster- Nietzsche in 1895, 1896, and 1905. GSA 72 / BW 2822.
8 On Förster- Nietzsche, see Peters, Zarathustra's Sister, and Diethe, Nietzsche's Sister and the Will to Power. For a history of the Nietzsche Archive, see Hoff mann, Zur Geschichte des Nietzsche- Archivs.
9 "Will Nietzsche Come into Vogue in America?," 65.
10 Antrim and Goebel, "Friedrich Nietzsche's Uebermensch," 571.
11 On the popularization of philosophy in America, see Cotkin, Existential America, and George Cotkin, "Middle- Ground Pragmatists: The Popularization of Philosophy in American Culture," Journal of the History of Ideas 55 (April 1994): 283–302. On the popularization of philosophy in postwar France, see Tamara Chaplin, Turning on the Mind: French Philosophers on Television (Chicago: University of Chicago Press, 2007).
12 For the history of cultural stratification in twentieth- century American intellectual life, see Rubin, The Making of Middlebrow Culture; Levine, Highbrow / Lowbrow; Radway, A Feeling for Books; and Gans, Popular Culture and High Culture.
13 On the culture of celebrity, see Charles L. Ponce de Leon, Self- Exposure: Human Interest Journalism and the Emergence of Celebrity in America, 1890- 1940 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002) and Fortunate Son: The Life of Elvis Presley (New York: Hill and Wang, 2007). On the relationship between stars and their fans, see Erika Doss, Elvis Culture: Fans, Faith, and Image (Lawrence: University Press of Kansas, 1999), and Daniel Cavicchi, Tramps Like Us: Music and Meaning among Springsteen Fans (New York: Oxford University Press, 1998). On the concept of stardom, see Richard Dyer, Stars (London: British Film Institute, 1998). For a longer history of American spectatorship, see Richard Butsch, The Making of American Audiences: From Stage to Television, 1750 1990 (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
14 Though Nietzsche the philosophical celebrity raises different questions than do literary celebrities, the growing scholarship on the latter (and the paucity of scholarship on the former) helps signpost some of the issues relevant here. See Glass, Authors Inc., and Blake, Walt Whitman and the Culture of American Celebrity.

15 Altogether I have examined letters from approximately seventy people. Some wrote just a single letter. The most correspondence from a single American is twenty- one letters. The shortest correspondence is a single telegram, and the longest is ten handwritten pages. Except in rare instances, the archive has no record of Förster- Nietzsche's responses. The only way to glean this information is from cases in which a single person wrote multiple letters, some of which either thank her for her response or question why she hasn't responded. The archive also has no record indicating how many letters arrived from the United States, or what proportion of the total incoming letters the extant ones in their collection represent.

16 For an excellent study on middle- class Americans' role in transnational consumption, see Kristin Hoganson, Consumers' Imperium: The Global Production of American Domesticity, 1865–1920 (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007).

17 Examples of reception studies that yield broader cultural and political histories include Robert Darnton, The Great Cat Massacre: And Other Episodes in French Cultural History (1984; New York: Basic Books, 1999); Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany; Ceaser, Reconstructing America; Fox, Jesus in America; Armitage, The Declaration of Independence; and Winterer, Mirror of Antiquity.

18 Dannreuther to Nietzsche, KGB III.2, 256–57 (italics added).

19 Emerson, "Uses of Great Men," in Representative Men, 4:8.

20 Janice A. Radway, "Reading Is Not Eating: Mass Produced Literature and the Theoretical, Methodological, and Political Consequences of a Metaphor," Book Research Quarterly 2 (Fall 1986): 729. For more works on reception history, see Philip Goldstein and James L. Machor, eds., New Directions in American Reception

- Study (New York: Oxford University Press, 2008). For a history of reception theory (both philosophical and literary), see Robert C. Holub, Reception Theory: A Critical Introduction (London: Metheun, 1984). On the diff erence between what a text means versus what a text does, see Stanley E. Fish, "Literature in the Reader: Affective Stylistics," in Reader- Response Criticism: From Formalism to Post- Structuralism, ed. Jane P. Tompkins (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980), 70–100.

21 Joseph Jacobs, quoted in "Will Nietzsche Come into Vogue in America?," 65.

22 John Boogher Jr. to Elisabeth Förster- Nietzsche, July 29, 1926, GSA 72 / BW 609.

23 Stanley Kimmel to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 1, 1927, GSA 72 / BW 3821.

24 W. H. Amerland to Elisabeth Förster- Nietzsche, March 30, 1922, GSA 72 / BW 61. Amerland provided Förster- Nietzsche with the inventory of signatures in his collection, including Victor Hugo, Charles Darwin, Ralph Waldo Emerson, Albert Einstein, Bismarck, Abraham Lincoln, and George Washington. Frau Förster- Nietzsche did not oblige him with a signature. In a letter dated May 19, 1922, a staff member of the archive wrote Amerland to inform him that the bylaws of the Nietzsche Archive foundation did not permit "one single line" of Friedrich Nietzsche's handwriting to be given away. Nonetheless, there are several occasions in which Förster- Nietzsche did just that. Nietzsche Archive to William H. Amerland, May, 19, 1922, Minnesota Historical Society, William Amerland Papers, A.A512, box 2. Seasoned autograph collectors recognized that a signature alone would not do. Charles Gallup of Coxsackie-on- Hudson, New York, wrote Förster- Nietzsche in December 1914 to acquire not only an autograph of her "late and lamented" brother but also "some impersonal note or letter [of Nietzsche's], signed" as well as a note of authenticity from Förster- Nietzsche for his "rather famous collection." The signature of the philosopher of authenticity surely had to be authentic. Charles Gallup to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 4, 1914, GSA 72 / BW 1568. We have no record of her response to Gallup's request.

25 S. T. Frame to the Nietzsche Archive, September 14, 1926, GSA / BW 1448. I have been unable to locate any publication by Frame on Nietzsche, so it is unclear whether the archive replied to his request or if he ever published anything on Nietzsche.

26 Other requests included information about where they could find a specific Nietzsche publication, details about a local Nietzsche Society, and one of his musical compositions. In 1924, Stephen D. Parrish, a lawyer from Richmond, Kentucky, wrote, "I am very much interested in the study of Nietzsche, —his life and life- work," and asked to whom the "Nietzsche Society" awarded its annual prize on the topic of "The Individual and the Community." Stephen D. Parrish to Nietzsche Society, Weimar, July 21, 1924, GSA 72 / BW 4050.

27 Christoph J. Hofmann to Elisabeth Förster-Nietzsche, February 28, 1923, GSA 72 / BW 2384.
28 Elisabeth Förster- Nietzsche, ed., The Nietzsche- Wagner Correspondence, trans. Caroline Kerr (New York: Boni and Liveright, 1921).
29 Helene Bachmüller to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 5, 1922, GSA 721 / BW 131.
30 George E. Nitzsche to Elisabeth Förster- Nietzsche, October 16, 1931, GSA 72 / BW 3872. Förster- Nietzsche replied to Nitzsche, sending him her book with an inscription but no autograph. In a reply dated January 4, 1932, Nitzsche thanked her for the book and told her, "I understand that the autographs of your famous brother should stay intact." George E. Nitzsche to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 4, 1932, GSA 72 / BW 3872.
31 Werner Sollors, Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture (New York: Oxford University Press, 1986), 31.
32 Francis Langer to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 16, 1896, GSA 72 / BW 3074.
33 Francis Langer to Elisabeth Förster- Nietzsche, September 8, 1896, GSA 72 / BW 3074.
34 John I. Bush to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 9, 1919, GSA 72 / BW 816.
35 John I. Bush to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 16, 1919, GSA 72 / BW 816.
36 John I. Bush to Nietzsche Archive, January 26, 1920, GSA 72 / BW 816.
37 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, 214.
38 Edward Evans to Nietzsche Archive, n.d., GSA 72 / BW 254.
39 Elmer Schreiner to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 8, 1921, GSA 72 / Schreiner.
40 Elmer Schreiner to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 20, 1924, GSA 72 / Schreiner.
41 Ibid; Nietzsche, as quoted in ibid.
42 Schreiner to Förster- Nietzsche, December 8, 1921.
43 Hintz to Förster- Nietzsche, April 27, 1913, and June 18, 1913.
44 Hellmut Marx to Elisabeth Förster- Nietzsche, March 3, 1929, GSA 72 / BW 3434.
45 Jossie Farmer to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 17, 1923, GSA 72 / BW 142a.
46 Otto Manthey- Zorn to Elisabeth Förster- Nietzsche, n.d., GSA 72 / BW 3401.
47 Edwards Bobo Murray to Elisabeth Förster- Nietzsche, April 1, 1910, GSA 72 / BW 3752. See also Melker Johnson, who thanked Förster- Nietzsche for his time "studying" in the Nietzsche Archive. Melker Johnson to Elisabeth FörsterNietzsche, August 8, 1929, GSA 72 / BW Johnson. For other references to archive visits, see Detlev Jessen to Elisabeth Förster-Nietzsche, September 2, 1903; March 23, 1904; December 15, 1908; May 12, 1911; June 14, 1911; and December 13, 1911, GSA 72 / BW 2568 (Jessen refers to his visit as "the best time of my life"); J. A. C. Hildner to Elisabeth Förster- Nietzsche, November 6, 1925 (who justifies the visit by informing her that as a professor of German literature at the University of Michigan, he had been teaching Zarathustra and Ecce Homo to filled classes), GSA 72 / BW 2299; W[alter?] Wadepuhl to Max Oehler, June 20, 1932, GSA 72 /
▪ BW 1776; and Helene Mueller Schlenkkopf to Elisabeth Förster- Nietzsche, n.d. (in which she refers to a trip she made with "American Professors [male and female]" through Carl Schurz Travels, 1934), GSA 101 / BW 197.
48 Gottfried Betz to Elisabeth Förster- Nietzsche, July 12, 1927, GSA 72 / BW 457.
49 Lydia Lois Tilley to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 7, 1910, GSA 72 / BW 5503.
50 Lydia Lois Tilley to Elisabeth Förster- Nietzsche, July 7, 1910, GSA 72 / BW 5503.
51 Elmer Schreiner to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 24, 1920, GSA 72 / Schreiner.
52 Schreiner to Förster- Nietzsche, December 8, 1921. It is unclear whether Schreiner ever wrote the book; I have not been able to find record of its publication.
53 For the story of the first translations, see Thatcher, Nietzsche in England. On the difficulties of translating Nietzsche for the English speaker, see Frank McEachran, "On Translating Nietzsche into English," Nietzsche-Studien 6 (1977): 295–99. A synopsis of the major Nietzsche translations can be found in Raymond Hargreaves, "Friedrich Nietzsche, 1844–1900," in Encyclopedia of Literary Translations into English, ed. Olive Classe (Chicago: Fitzroy Dearborn, 2000), 2:1001–5.
54 Preston A. Barba to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 11, 1927, GSA 72 / BW 158.
55 Marx to Förster- Nietzsche, March 3, 1929.
56 James Taft Hatfi eld to Elisabeth Förster- Nietzsche, January 8, 1913, GSA 72 / BW 2080. In the letter he explained, "It is well- known that the pearl of the venerable Harvard University library is a dedicated edition of Goethe's works. . . . Would it be too much to ask, when I make

the request of you to send your published edition of the works [of Nietzsche] with a signed dedication 'for the library of Northwestern University'?"
57 Hofmann to Förster- Nietzsche, February 28, 1923.
58 Herman George Scheff auer to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 3, 1924, GSA72 / BW Scheff auer.
59 Herman George Scheff auer to Elisabeth Förster- Nietzsche, October 30, 1924, GSA 72 / BW Scheff auer.
60 Herman George Scheff auer to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 1, 1924, GSA 72 / BW Scheff auer.
61 Herman George Scheff auer to Elisabeth Förster- Nietzsche, June 14, 1924, GSA 72 / BW Scheff auer.
62 Gottfried Betz to Elisabeth Förster- Nietzsche, October 28, 1926, GSA 72 / BW 457.
63 Theodore N. Van Derlyn to Elisabeth Förster- Nietzsche, December 12, 1915, GSA 72 / BW 972.
64 T. D. Kriton to Elisabeth Förster- Nietzsche, September 1933, GSA 72 / BW 2951. Kriton dedicated his (1935 [1931]) English translation of E. Roidis's Papissa Joanna to H. L. Mencken, for whom he had "sincere respect."
65 Ibid

الفصل الخامس
Chapter Five

1 Allanson Shaw, "Mussolini's Three Political Saints: Machiavelli, Mazzini, and Nietzsche Influence the Thought of Italy's 'Man of Destiny,'" New York Times, February 15, 1925, SM9; William Kilborne Stewart, "The Mentors of Mussolini," American Political Science Review 22 (November 1928): 843–69; and Leonard Woolf, Quack, Quack! (New York: Harcourt, Brace, 1935).
2 Benito Mussolini, as quoted in Thomas A. O'Hara, "Nietzsche and the Crisis," Commonweal, March 13, 1936, 537.
3 Tracy Strong, Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration (1975; exp. ed., Urbana: University of Illinois Press, 2000), 312–13, original emphasis.
4 On the conservative intellectual climate of 1950s America, see Richard Pells, The Liberal Mind in a Conservative Age: American Intellectuals in the 1940s and 1950s (New York: Harper & Row, 1985); Purcell, The Crisis of Democratic Theory, 235–66; and John McCumber, Time in the Ditch: American Philosophy and the McCarthy Era (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2001).
5 Hays Steilberg makes this point in his Die amerikanische Nietzsche- Rezeption von 1896 bis 1950 (Berlin: Walter de Gruyter, 1996).
6 Walter Kaufmann, Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist (1950; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974), vii; reference is to the 1974 edition.
7 Michael Friedman, A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger (Chicago: Open Court, 2000).
8 Bruce Kuklick, A History of Philosophy in America, 1720–2000, 227. See also Bruce Kuklick, "Philosophy and Inclusion in the United States, 1929–2001," in Hollinger, Humanities and the Dynamics of Inclusion, 159–88.
9 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra.
10 On Kaufmann's interest in the German intellectual tradition, see Ivan Soll, "Walter Kaufmann and the Advocacy of German Thought in America," Paedagogica Historica 33 (1997): 117–33.
11 Kaufmann, Nietzsche, 269, 252, 266, 264; these and all subsequent references are to the 1950 edition unless otherwise indicated.
12 Ibid., 249–50.
13 There were four editions of Kaufmann's Nietzsche over a twenty- four- year period: a second edition was issued in 1956; a third edition, revised and enlarged, in 1968; and a fourth edition in 1974.
14 Indeed, in recent years it has become—as the historian David Pickus puts it—the "industry

standard" to characterize Kaufmann's treatment of Nietzsche as a highly problematic apologia of a philosopher regarded as an important intellectual source for Nazism. For an excellent analysis of contemporary Kaufmann criticism, see David Pickus, "The Walter Kaufmann Myth: A Study in Academic Judgment," Nietzsche- Studien 32 (2003): 226–58.

15 Robert Ackermann, "Current American Thought on Nietzsche," in Nietzsche Heute: Die Rezeption seines Werkes nach 1968, ed. Sigrid Bauschinger, Susan L.

- Cocalis, and Sara Lennox (Bern: Francke Verlag, 1988), 129–36; quotation is from p. 129. Though Ackermann does not refer to Kaufmann by name, he refers more broadly to the postwar "translation and commentary" of which Kaufmann was the most prominent figure. For commentary on Kaufmann, see Aschheim, The Nietzsche Legacy in Germany, 315; Michael Tanner, "Organizing the Self and the World," Times Literary Supplement, May 16, 1986, 519; Walter Sokel, "Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche," Nietzsche- Studien 12 (1983): 436–42; Gregory Bruce Smith, Nietzsche, Heidegger and the Transition to Postmodernity (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 69; Richard Wolin, The Seduction of Unreason: The Intellectual Romance with Fascism from Nietzsche to Postmodernism (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2004), 27–62, 32; and Peter Bergmann, "The Anti- Motif," in Nietzsche, "The Last Antipolitical German" (Bloomington: Indiana University Press, 1987), 1–8.

16 For the American reception of French existentialism, see Ann Fulton, Apostles of Sartre: Existentialism in America, 1945–1963 (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1999). For a broader study of the varieties of existential thought in the United States both before and after Sartre, see George Cotkin, Existential America (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003).

17 Walter Cerf, review of Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist, by Walter Kaufmann, Philosophy and Phenomenological Research 12 (December 1951): 287.

18 As there is no extant collection of Kaufmann's personal papers except for a small manuscript collection at Princeton University, the following biographical information is drawn from two essays on Kaufmann by Ivan Soll, professor of philosophy at University of Wisconsin–Madison and former graduate student of Kaufmann's at Princeton University: "Walter Kaufmann and the Advocacy of German Thought in America," and Ivan Soll, "Walter Arnold Kaufmann," in American National Biography, ed. John A. Garraty and Mark C. Carnes (New York: Oxford University Press, 1999), 403–5; Kaufmann's autobiographical remarks in his prologue to The Faith of a Heretic (Garden City, NY: Doubleday, 1961), x; and "An Interview with Walter Kaufmann," with Trude Weiss- Rosmarin, Judaism 30 (Winter, 1981): 120–28.

19 Walter Kaufmann, "The Faith of a Heretic," Harper's Magazine, February 1959, 33.

20 Kaufmann later contended that his decision to convert was neither a protest against the Nazis nor a nostalgic embrace of his heritage, but based solely on religious grounds.

21 Formerly the Hochschüle für die Wissenschaft des Judentums; the Nazis changed the name in 1934.

22 There is a vast literature on the German intellectual émigrés. Those offering some of the most comprehensive views of the impact on the American intellectual climate include Anthony Heilbut, Exiled in Paradise: German Refugee Artists and Intellectuals in America, from the 1930s to the Present (1983; Berkeley: University of California Press, 1997); Jarrell C. Jackman and Carla M. Borden, eds., The Muses Flee Hitler: Cultural Transfer and Adaptation, 1930–1945 (Washington, DC:

- Smithsonian Institute Press, 1983); Claus- Dieter Krohn, Intellectuals in Exile: Refugee Scholars and the New School for Social Research (Amherst: University of Massachusetts Press, 1993); Martin Jay, The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950 (Berkeley: University of California Press, 1973); H. Stuart Hughes, The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930–1965 (New York: Harper and Row, 1975); and Ehrhard Bahr, Weimar on the Pacific: German Exile Culture in Los Angeles and the Crisis of Modernism (Berkeley: University of California Press, 2007).

23 Kaufmann, "Faith of a Heretic," 33.

24 Joseph Goebbels, as quoted by Louis P. Lochner; reprinted in Jeremy Noakes and Geoffrey Pridham, eds., Nazism, 1919–1945, vol. 2, State, Economy and Society 1933–1939 (Exeter: University of Exeter Press, 1998), 401.

25 Hannah Arendt, "We Refugees," Menorah Journal, January–March 1943, 69, 77.

26 Leo Strauss, as quoted in Laurence Lampert, Leo Strauss and Nietzsche (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 5. Strauss brought with him his "furtive" interest in Nietzsche when he arrived in the United States in 1937, and incorporated his philosophy into his teaching of political science at the New School for Social Research from 1938 to 1948, as well as at the University of Chicago for the next two decades. Strauss's reading of Nietzsche's conception of illusion as necessary for life, his attack on nineteenth- century historicism, his ideas of the contrasting moral sources of theism and secular rationalism as well as his embodiment of the genuine philosopher, informed to varying degrees the major contrasting conceptions animating his thought: the difference between esoteric and exoteric textual meaning, natural right and historicism, "Athens versus Jerusalem," and the image of the genuine philosopher's salutary pathos of distance from conventional relativistic science. In Natural Right and History (1953), Strauss argued that Nietzsche's attack on nineteenth- century historicism demanded a parting of the ways between a superficial understanding of relativism and a deeper grasp of it, which he believed Nietzsche had: "According to Nietzsche, the theoretical analysis of human life that realizes the relativity of all comprehensive views and thus depreciates them would make human life itself impossible, for it would destroy the protecting atmosphere within which life or culture or action is alone possible. Moreover, since the theoretical analysis has its basis outside of life, it will never be able to understand life. The theoretical analysis of life is noncommittal and fatal to commitment, but life means commitment. To avert the danger to life, Nietzsche could choose one of two ways: he could insist on the strictly esoteric character of the theoretical analysis of life—that is, restore the Platonic notion of the noble delusion—or else he could deny the possibility of theory proper and so conceive of thought as essentially subservient to, or dependent on, life or fate. If not Nietzsche himself, at any rate his successors adopted the second alternative" (Leo Strauss, Natural Right and History [Chicago: University of Chicago Press, 1953], 26). Strauss considered Nietzsche, like himself, one of the rare modern philosophers who chose the first alternative. Though Strauss is an important figure in the revival of political philosophy, and a significant gateway for the postwar appropriation of Nietzsche for conservative political thought, his prime influence on American Nietzsche interpretations was as a teacher and philosophical figurehead to his "Straussian" students and adherents, including Allan Bloom and Bloom's student Francis Fukuyama. Bloom and Fukuyama emerged as two of the most prominent interpreters of Nietzschean neoconservatism in the 1980s and '90s, and are discussed in chapter 6 and the epilogue. On Nietzsche's centrality in Strauss's political philosophy, see Lampert, Leo Strauss and Nietzsche; Shadia B. Drury, The Political Ideas of Leo Strauss (1988; New York: Palgrave Macmillan, 2005); and Catherine Zuckert, "Strauss's Return to Premodern Thought," in The Cambridge Companion to Leo Strauss, ed. Stephen B. Smith (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 119–36.

27 Mann, Nietzsche's Philosophy in the Light of Contemporary Events, 19, 17; and Thomas Mann, Thomas Mann: Briefed 1937–1947. Erika Mann (Frankfurt: S. Fischer, 1963), 23.

28 Erich Fromm, Escape from Freedom (New York: Farrar & Rinehart, 1941).

29 Paul Tillich, The Shaking of the Foundations (New York: Charles Scribner's Sons, 1948); Paul Tillich, The Protestant Era, trans. James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 161; and Paul Tillich, The Courage to Be (New Haven, CT: Yale University Press, 1952), 189–90.

30 Karl Löwith, Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History (1949; Chicago: University of Chicago Press, 1962), v.

31 While Nietzsche's Jewish and non- Jewish interpreters in Germany tried to reconcile his competing claims on Jews and Judaism, in the United States the interest in Nietzsche's position only fi rst emerged as a subject of significant interest during this period. Though there are instances of American interpreters interested in his conception of Hebraism and Hellenism in modern culture, or curious whether the slave morality was instantiated already in Judaism or only came about in its early Christian morphology, it took the Nazis' increasing moves from antiSemitic rhetoric to exterminationist action for Americans to take notice of the potentials for anti- Semitism (or, conversely, latent philo-Semitism) in Nietzsche's texts. But over the course of the 1940s, the connections crystallized, making what decades earlier was not an

issue for most American Nietzsche commentators become, by 1950, critically important for Kaufmann.

32 Martha Zapata Galindo, Triumph des Willens zur Macht: Zur Nietzsche- Rezeption im NS-Staat (Hamburg: Argument, 1995), 186.

33 Elisabeth Förster- Nietzsche, as quoted in H. F. Peters, Zarathustra's Sister: The Case of Elisabeth and Friedrich Nietzsche (New York: Crown, 1977), 220; on the archive's role in uniting Nietzsche and National Socialism, see Aschheim, Nietzsche Legacy, 239–40.

34 Kaufmann, Nietzsche, 39.

35 Nietzsche to Förster- Nietzsche, quoted in ibid., 40; Kaufmann, ibid; and Nietzsche to Franz Overbeck, quoted in ibid.

36 Hannah Arendt to Karl Jaspers, March 4, 1961, in Hannah Arendt / Karl Jaspers Correspondence, 1926–69, ed. Lotte Köhler and Hans Saner (New York: Harcourt Brace, 1992), 166. While Arendt was not alone in exculpating Nietzsche from Nazi genealogy, her effort to fully exempt German culture from suspicion stood opposed to other theorists, who saw Nazism as developing within the antibourgeois, anti- Semitic, idealist elements in German thought. See Steven E. Aschheim, Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises (New York: New York University Press, 1996), chap. 1. As Richard Wolin has shown, Arendt and her fellow exiles who studied with Martin Heidegger—Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse—calibrated their ideas about totalitarianism and German anti- Semitism in response to his support of Nazism. On the Heideggerian dialectic in German- Jewish émigré thought, see Richard Wolin, Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001).

37 Franz Neumann, Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933–1944 (1942; rev. ed., Toronto: Oxford University Press, 1944), 127–28.

38 On Adorno's years in the United States, see David Jenemann, Adorno in America (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007).

39 Max Horkheimer and Theodor Adorno, Dialectic of Enlightenment (1944), trans. John Cumming (New York: Continuum, 2002), 3, x, 6, 44, 120. Although now considered one of the most impressive works published by any of the exiled émigrés, and indeed one of the most important treatises in twentieth- century philosophy and cultural studies, when Dialectic of Enlightenment was first published (in German) in New York in 1944, it was not until the New Left slowly rediscovered Adorno in the 1960s that his philosophical works began to make an impact on American thought. See Martin Jay, "Adorno in America," in Permanent Exiles: Essays on the Intellectual Migration from Germany to America (New York: Columbia University Press, 1986), 127–29.

40 Theodor Adorno, Negative Dialectics (1966), trans. E. B. Ashton (London: Routledge, 1973). For a marvelous reflection on the difficulties involved in translating Adorno's German into English, see Ashton's "Translator's Note," ix–xv.

41 Theodor Adorno, Minima Moralia: Reflections from Damaged Life (1951), trans. E. F. N. Jephcott (London: Verso, 2002), 33.

42 The one exception was his most social- scientific work (and also the one most widely received), The Authoritarian Personality (1950).

43 Theodor Adorno, "Cultural Criticism and Society," in Prisms (1955), trans. Samuel and Shierry Weber (Cambridge, MA: MIT Press, 1981), 34.

44 Theodor Adorno, "Wagner, Nietzsche, and Hitler," Kenyon Review 9 (Winter 1947): 161.

45 Horkheimer and Adorno, Dialectic, 128; and Kaufmann, Nietzsche, 206; original emphasis.

46 Kaufmann, Nietzsche, vii, 368; original emphasis.

47 Ibid., 320, 7, 14–15. Contrary to the dominant tendency in German Nietzsche interpretation to read Nietzsche as a romantic (most notably Karl Joel and Ernst Bertram), Kaufmann consistently argued that the "superficial" similarities between Nietzsche's and the German romantics' literary styles, subjectivity, and aestheticism masked their profound differences in their moral outlooks. For Kaufmann's effort to underscore distinctions between "Dionysian" and romantic ethics and aesthetics, see his discussions on 101–3, 113–17, 282–84, 327–29, and 333–37.

48 Ibid., 52; Nietzsche, as quoted in ibid., 53.

49 Ibid., 68, 61, 69–70.
50 Cotkin, Existential America, 91–104.
51 Kaufmann, Nietzsche, 141.
52 Kaufmann's Existentialism from Dostoyevsky to Sartre (New York: Meridian Books, 1956) provided English readers with their first exposure to European thinkers, including Heidegger, Sartre, and Camus, who had not been translated into English up until that time. The interest in a specifically French existentialism would quickly be eclipsed by the success of Kaufmann's Nietzsche, which set the terms for his own anthology in 1956, as well a flurry of other major efforts, including, most notably, Kurt Reinhart's The Existentialist Revolt (1952) and William Barrett's Irrational Man (1958).
53 Kaufmann, Nietzsche, 133.
54 Francis Strickland, "Weird Genius," Christian Century, May 2, 1951, 561; Ernst Koch, "Review of Walter Kaufmann, Nietzsche," Modern Language Journal 37 (January 1953): 60; and H. R. Smart, "Review of Walter Kaufmann, Nietzsche," Philosophical Review 61 (January 1952): 125.
55 On the midcentury developments in professional philosophy in the United States, see Kuklick, A History of Philosophy in America; Friedman, Parting of the Ways; Soll, "Walter Kaufmann and the Advocacy of German Thought," 117–21; and McCumber, Time in the Ditch.
56 For observations about the continental divide in philosophy, see William Barrett's introductory remarks in his Irrational Man: A Study in Existential Philosophy (New York: Doubleday Anchor, 1958), 3–19.
57 Kaufmann, Nietzsche, 422 (1974 edition).
58 Kaufmann, Existentialism, 51.
59 Walter Kaufmann, ed. and trans., The Portable Nietzsche (New York: Viking Press, 1954), 18–19.
60 O'Hara, "Nietzsche and the Crisis," 539; and John Evans, "Nietzsche Held Nazis' Prophet in War on Christ," Chicago Daily Tribune, May 4, 1935, 23.
61 Margaret Porter Reinke, "I Married a Nazi!: American Girl's Romance Wrecked by Hitlerism," Chicago Daily Tribune, February 26, 1939, G4; and Sigrid Schultz, "Pagan Customs Revived for Nazi Weddings: Blood Purity Is Stressed," Chicago Daily Tribune, May 1, 1938, G11.
62 Ruth Adler, "Speaking as One Superman to Another," New York Times, October 17, 1943, SM27.
63 Crane Brinton, Nietzsche (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1941), 184–85, 230.
64 Kaufmann, Nietzsche, 337.
65 Nietzsche, Human, All Too Human, 380; Kaufmann, Nietzsche, 338.
66 Kaufmann, Nietzsche, 295, 339.
67 Ibid., 364, 366, vii.
68 Walter A. Kaufmann, "Goethe and the History of Ideas," Journal of the History of Ideas 10 (October 1949): 511. In addition to presenting two dramatically different images of Nietzsche's philosophy, Kaufmann's and Brinton's studies offered two competing approaches to the history of ideas. Kaufmann, a philosopher, and Brinton, a historian in the years when Geistesgeschichte (intellectual history) was first coming into formation in the United States and a founding editor of the Journal of the History of Ideas, offered two very opposed visions of where (and how) to apprehend the agency of ideas—either in authorial intent or influence, or in intellectual production or cultural reception. In an article (drawn from his forthcoming book) titled "The National Socialists' Use of Nietzsche," published in the first volume of the Journal of the History of Ideas in 1940, Brinton noted, "The Journal of the History of Ideas will inevitably in these days have to occupy itself much with the questions centered round the great problem of the relation between ideas—especially more or less abstract ideas—and the rest of what goes on in this world. We may here be permitted to leave this larger problem unconsidered, and ask ourselves what use the German National Socialists have made of Nietzsche" (Crane Brinton, "The National Socialists' Use of Nietzsche," Journal of the History of Ideas 1 [April 1940]: 131; original emphasis).
69 Cerf, review of Nietzsche, 287.
70 Crane Brinton, "Heir of Socrates?," Saturday Review of Literature, January 13, 1951, 32–33.
71 According to Kaufmann, there was one feature of Nietzsche's posthumous influence (which

he referred to as "Nietzsche's Heritage") worthy of consideration: "Nietzsche as Educator." But even here, Nietzsche educated his reader to "become who you are!" In other words, the only "influence" Nietzsche could have on a reader that would be true to his philosophy was, ironically, to convince the reader to not be convinced by his ideas. See Kaufmann, "Nietzsche's Heritage," in Nietzsche, 361–68.

72 If one of Kaufmann's consistent aims as a Nietzsche interpreter was to establish his relevance for modern philosophy, then given Emerson's virtual absence from academic philosophy both in 1950 when Kaufmann wrote Nietzsche and through 1974 when he wrote his half- hearted introduction to his Gay Science translation, it is not surprising that he had little incentive to press deeper into this discussion.

73 Kaufmann, Nietzsche, 352.

74 William James, as quoted in ibid., 59.

75 William James, "The Present Dilemma in Philosophy," in Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking (1907; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975), 13.

76 Kaufmann, Nietzsche, 59n. In "The Present Dilemma in Philosophy," from which Kaufmann drew James's distinction between the tough- minded and the tender- minded personality, James poked fun at the "brutal caricature" of his own "barbaric distinction," admitting that it was nothing more than a conceptual convenience for examining tendencies in thought. It was clearly no endorsement of philosophical "toughness." In Kaufmann's effort to show Nietzsche's value over James's, he missed not one but two beats, for he not only failed to recognize James's insistence that neither tough nor tender fully satisfies, but also ignored James's point here, which was to critique the very systematic thinking that Nietzsche found so problematic.

77 Ibid., 204, 235, 204.

78 Kaufmann stressed, however, that with the exception of Charles Peirce's philosophy, Nietzsche's formulations predated those of the other pragmatists. Though Kaufmann noted the similarity between Nietzsche and the American pragmatists, he made no claim for influence.

79 Ibid., 66, 68.

80 William James, as quoted in Kaufmann, Nietzsche, 240; original emphasis. For James's strenuous rejection of pleasure as the endgame of human experience and his longing to experience life "in extremis," see James, "What Makes a Life Significant," 646–48.

81 Kaufmann, Nietzsche, 240.

82 William James, as quoted in ibid., 67.

83 Kaufmann, Nietzsche, 311–12. For the competing views of the role of God in Nietzsche's and James's thinking, see Cotkin, William James: Public Philosopher, 103.

84 Kaufmann, Nietzsche, 312–14.

85 Ibid., 314-15.

86 Ibid., 67.

87 Ibid., 167, 173, 246, 285; original emphasis.

88 Though Riesman's other- directed Americans have strong elements of Nietzsche's last men from Zarathustra those who seek comfort in frictionless consensus in the status quo—it was the anthropologist Ruth Benedict's appropriation of Nietzsche's Birth of Tragedy that informs his "inner- directed" and "other- directed" typologies. In Patterns of Culture (1934), Benedict used this Nietzschean typology to distinguish between New Mexican Pueblos' peaceful, conformist, orderly "Apollonian" cultural personality and the raucous, sensualist, self- glorifying "Dionysian" cultural personality of the Kwakiutls of the northwest coast. Though primarily a study of native North American cultures, Benedict reflected on how these patterns could be seen in American culture more generally. She argued that culture in the United States of the 1930s reflected the downside of Apollonianism, where "eccentricity is more feared than parasitism. . . . The fear of being different is the dominating motivation." In "Americans and Kwakiutls," chapter 11 of The Lonely Crowd, Riesman similarly lamented that in a culture which prided itself on sturdy individualism, Americans were nevertheless Apollonians. Though Americans think of themselves as a culture of "rivalrous Kwakiutl Indian chiefs," the truth is that in their desires for conformism and easy evasions from conflict, and their preferences to being likable fellows

rather than great men, they are more like the other-directed, "peaceable, cooperative Pueblo agriculturalists." In Riesman, we see the curious journey of ideas—a view of ancient Greeks mediated by a nineteenth-century German, applied by an American anthropologist to describe Native Americans, in turn appropriated by an American sociologist to describe postwar American culture. Ruth Benedict, Patterns of Culture (1934; New York: Mariner Books, 2005), 273; David Riesman with Nathan Glazer and Reuel Denney, The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character (1950; New Haven, CT: Yale University Press, 2001), 225.

89 Peter Viereck, The Unadjusted Man: A New Hero for Americans; Reflections on the Distinction between Conforming and Conserving (Boston: Beacon Press, 1956), 63, 3.

90 Lionel Trilling, The Liberal Imagination: Essays on Literature and Society (1950; New York: New York Review of Books, 2008), 197, 195, emphasis added.

91 Kaufmann clearly placed more emphasis on the Continental rather than the analytic dimensions of Nietzsche's thought, and indeed his claims for Nietzsche's relevance for analytic philosophers are largely gestured, not demonstrated. However, they opened the doors for Nietzsche's entry into analytic philosophy. The firstfull scale effort to examine Nietzsche's anticipation of analytic themes was Arthur Danto's Nietzsche as Philosopher (1965), which argued that Nietzsche's philosophical nihilism (simply a dramatic rejection of the correspondence theory of truth), his emphasis on language, and his method aimed—much like modern positivism—to undermine philosophical propositions, not refute them. Unsurprisingly, Kaufmann later criticized Danto for turning Nietzsche into a narrow linguistic analyst.

92 Cotkin, Existential America, 1. Cotkin examines Kaufmann's impact on the "canon of existentialism," noting the huge appeal of his volume: over the course of the next twelve years it went through twenty- eight printings (147).

93 Kaufmann, Existentialism, 11.

94 On Kaufmann's anthology, see David Pickus, "Paperback Authenticity: Walter Kaufmann and Existentialism," Philosophy and Literature 34 (April 2010): 17–31. For Kaufmann's own reflections on the American reception of European existentialism, see Walter Kaufmann, "The Reception of Existentialism in the United States," Midway 9 (Summer 1968): 97–126.

95 Hugh Hefner, editor's comment, Playboy, December 1953.

96 Walter Kaufmann, "Preface to the 1972 Edition," in Critique of Religion and Philosophy (1958; Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), xv–xvi.

97 Kaufmann, Nietzsche, 78, 81.

98 There was great variety among those classed as "death of God" theologians.

- Temple University theologian and ordained minister Paul Van Buren, trained in linguistic analysis, sought to rule out all "God talk" that appealed to unverifiable beliefs while trying to find a way to interpret the gospel that did not invoke transcendence. In his major book, The Death of God: The Culture of Our Post- Christian Era (1961), Gabriel Vahanian, theologian and sociologist of religion at Syracuse University, argued that for the modern mind, the notion of a sacred world was lost, but not moderns' capacity for experiencing the deity. William Hamilton, who trained with Reinhold Niebuhr and was influenced by the ethics of Dietrich Bonhoeffer, sought dramatic reconceptualizing of Christianity as ethical action with no foundations in absolutes, where Christian faith serves not as a ground of moral truth but as a guide to human conduct. In the bibliography of Thomas Altizer and William Hamilton's Radical Theology and the Death of God (1966) is an extensive list of works that pertain to the development of radical theology, including those of Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Leo Tolstoy, and even modern figures like Joseph Wood Krutch and George Santayana, but no George Burman Foster. Thomas J. J. Altizer and William Hamilton, eds., Radical Theology and the Death of God (Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1966), 193 202.

99 Thomas J. J. Altizer, "Theology and the Death of God," in ibid., 102.

100 Thomas J. J. Altizer, "America and the Future of Theology," in ibid., 11.

101 "A Letter from the Publisher," Time, April 8, 1966; online at http: // www .time .com / time / magazine / article / 0,9171,835257,00.html (accessed May 1, 2010). See also William Grimes, "John T. Elson, Editor Who Asked 'Is God Dead?' at Time Dies at 78," New York Times, September 18, 2009; online at http: // www .nytimes .com / 2009 / 09 / 18 / business / media / 18elson .html (accessed May 1, 2010).

102 "Toward a Hidden God," Time, April 8, 1966; online at http: // www .time .com / time / magazine / article / 0,9171,835309,00.html (accessed February 28, 2011).

103 "A Letter from the Publisher," Time, May 20, 1966; online at http: // www .time .com / time / magazine / article / 0,9171,835548,00.html (accessed May 1, 2010).

104 Kaufmann, preface to the 1972 edition, in Critique of Religion and Philosophy, xvi.

105 Richard Rubenstein, After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism (Indianapolis: Bobbs- Merrill, 1966), 220.

106 Daniel Bell, "A Parable of Alienation," Jewish Frontier, November 1946, 12, 18–19.

107 Kaufmann's Nietzsche was reprinted in 1968 and 1974. For Nietzsche's role among the "semiofficial authors" of the counterculture, see Philip Beidler, Scriptures for a Generation: What We Were Reading in the '60s (Athens: University of Georgia Press, 1994).

108 Huey P. Newton, Revolutionary Suicide (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), 163.

109 Huey P. Newton, "The Mind Is Flesh," in The Huey P. Newton Reader, ed. David Hilliard and Donald Weise (New York: Seven Stories Press, 2002), 324.

110 Newton, Revolutionary Suicide, 168–69.

111 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, 13; Newton, Revolutionary Suicide, 168–69.

112 Newton, Revolutionary Suicide, 168.

113 Ibid., 332; Nietzsche, as quoted in ibid.

114 Kaufmann, Nietzsche, 217, 133, 130.

115 Kaufmann, "Faith of a Heritic," 38–39.

الفصل السادس
Chapter Six

1 Jacques Derrida, "Declaration of Independence," New Political Science 15 (1986): 7, 10, 13.

2 Ibid., 11, 7, 13. For the complete 1976 University of Virginia lectures, see Jacques Derrida, Otobiographies: L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre (Paris: Éditions Galilée, 1984).

3 Jacques Derrida, "Otobiographies: The Teaching of Nietzsche and the Politics of the Proper Name," trans. Avital Ronell, in Derrida The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation, ed. Christie V. McDonald (New York: Schocken Books, 1985), 4.

4 Roland Barthes first formulated the concept "death of the author." See Roland Barthes, "Death of the Author," in Image, Music, Text, trans. Stephen Heath (New York: Hill and Wang, 1977), 142–48.

5 Jacques Derrida, Of Grammatology, trans. Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), 158.

6 For the purpose of clarity in this chapter, I will refer to the broader term postmodernism, which is typically the general rubric used to encapsulate both modes of interpretation, except in cases when distinguishing deconstruction or poststructuralism is necessary for specificity. For reappraisals of Nietzsche's philosophy in light of postmodernism, see Clayton Koelb, ed., Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra (Albany: SUNY Press, 1990).

7 On the history of French theory in the United States, see François Cusset, French Theory: How Foucault, Derrida, Deleuze, & Co. Transformed the Intellectual Life of the United States, trans. Jeff Fort (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008). On the history of developments in academic literary studies, see Vincent B. Leitch, American Literary Criticism from the Thirties to the Eighties (New York: Columbia University Press, 1988), and Gerald Graff , Professing Literature: An Institutional History (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

8 Jean- François Lyotard, The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

9 On Nietzsche's influence on poststructuralism, see Alan D. Schrift, Nietzsche's French Legacy: A Genealogy of Poststructuralism (New York: Routledge, 1995).

10 Sylvère Lotringer, "Doing Theory," in French Theory in America, ed. Sylvère Lotringer and Sande Cohen (New York: Routledge, 2001), 141.

11 Edward Said, "The Franco- American Dialogue," in Traveling Theory: France and the United States, ed. Ieme van der Poel, Sophie Bertho, and Ton Hoenselaars (Madison, NJ: Fairleigh

Dickinson University Press, 1999), 136.

12 The conference proceedings were published as The Structuralist Controversy: The Languages of Criticism and the Sciences of Man, ed. Richard Macksey and Eugenio Donato (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1970); the quotation is from p. xviii.

13 Cusset, French Theory, 31. Indeed, the continued use of the language of "birth" and "new" and "French" to discuss the poststructuralist Nietzsche shows the ineluctable appeal of origins, even among those most suspicious of them.

14 Sylvère Lotringer and Sande Cohen, "Introduction: A Few Theses on French Theory in America," in Lotringer and Cohen, French Theory in America, 7. For an excellent examination of the "Schizo- Culture" conference's role in importing French theory to the academy and American counterculture, see Joanna Pawlik, "'Various Kinds of Madness': The French Nietzscheans inside America," Atlantic Studies 3 (October 2006): 225–44.

15 Notable journals that would become ports of entry for French intellectuals' engagement with Nietzsche include Diacritics at Cornell in 1971, Critical Inquiry at University of Chicago in 1974, Glyph at Johns Hopkins in 1976, Social Text at Duke in 1979, and Semiotext(e), the brainchild of Sylvère Lotringer, a student of Barthes who took up a professorship at Columbia. Cusset, French Theory, 59–65.

16 David B. Allison, ed., The New Nietzsche: Contemporary Styles of Interpretation (1977; Cambridge, MA: MIT Press, 1985), xxiv, x, ix.

17 James Leigh, introduction to "Nietzsche's Return," Semiotext(e) 3 (1978): 4–5.

18 Quotation is attributed to Nietzsche in Max von Avillez, "My Life," Semiotext(e), 154. This comic is based on a book attributed to Nietzsche, reportedly written during his institutionalization in a Jena insane asylum in the early 1890s, and published posthumously as My Sister and I by Boar's Head Books in New York in 1951. The comic opens with a wink and a nod to that "very authentic book," as the book was widely considered a forgery, thanks in large part to Walter Kaufmann's challenges to its authenticity in two widely circulated early reviews (Avillez, "My Life," 150). See Walter Kaufmann, "Nietzsche and the Seven Sirens," Partisan Review 19 (May / June 1952): 372–76; and Kaufmann, review of My Sister and I, by Friedrich Nietzsche, trans. Oscar Levy, Philosophical Review 65 (January 1955): 152–53. For an eff ort to reconsider its authenticity, see Walter Stewart, "My Sister and I: The Disputed Nietzsche," Thought 61 (1986): 321–35; and for an eff ort to maintain that it is a hoax, see R. J. Hollingdale, review of My Sister and I, by Nietzsche, trans. Levy, Journal of Nietzsche Studies (Autumn 1991): 95–102.

19 "Why Nietzsche Now?," Symposium in boundary 2, a journal of postmodern literature 9 / 10 (Spring / Fall 1981).

20 Daniel T. O'Hara, preface to Why Nietzsche Now? (Indianapolis: Indiana University Press, 1985), viii, vii, x. Cornel West's contribution to the boundary 2 issue, "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy," examined Nietzsche's anticipation of what West called the new "postmodern American" philosophy of W. V. Quine, Nelson Goodman, Wilfred Sellars, Thomas Kuhn, and Richard Rorty. According to West, Nietzsche "prefigured" all the moves

- thought to be new in American postmodernism—"the move toward anti- realism or conventionalism in ontology," "the move toward the demythologization of the Myth of the Given or anti- foundationalism," and "the move toward the detranscendentalization of the subject or the dismissal of the mind as a sphere of inquiry." The problem, West argued, was that American postmodernists took only the first three Nietzschean moves, but not the last and most important "countermovement"—an effort to overcome the nihilism ushered in with evasions of foundationalism. West thus used Nietzsche, drawing from his Will To Power, to criticize American postmodern philosophy as "hanging in limbo, as a philosophically critical yet culturally lifeless rhetoric mirroring a culture . . . permeated by the scientific ethos, regulated by racist, patriarchal, capitalist norms, and pervaded by debris of decay." This search for antifoundationalism—which takes a "countermove" to overcome its nihilism—formed the basis of West's pathbreaking study of American pragmatism in The American Evasion of Philosophy (1989). The language changed slightly, the cast of characters was extended, and his interests in an antifoundationalism that can be put to use in the fight for social justice were explained. But now it is Emerson an "organic intellectual" who "prefigures the

dominant themes of American pragmatism"—who "enacts an intellectual style of cultural criticism that permits and encourages American pragmatists to swerve from mainstream European philosophy." Though he observed that "like Friedrich Nietzsche, Emerson is first and foremost a cultural critic obsessed with ways to generate forms of power," West was not interested in the pattern of transnational antifoundationalist dialogue so much as the "prophetic pragmatism" in the "American grain." Nevertheless, his earlier characterization of Nietzsche's attempt to overcome traditional metaphysics, his antiepistemological stance, and his "countermovements" all prefigure his characterizations of American pragmatism: Nietzsche's "moves" became Emersonian "evasions," and Nietzsche's "countermoves," Emerson's "prophecy." By the logic of West's own definition, he might have considered Nietzsche as organic an American intellectual as Emerson (West, "Nietzsche's Prefiguration of Postmodern American Philosophy," 241–42, 265; Cornel West, The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism [Madison: University of Wisconsin Press, 1989], 11, 9, 211, 239).

21 Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 45. The surge of interest in this quotation, which was widely available in English translation since the beginning of the twentieth century but had never inspired significant interest or commentary, helps chart the emergence of new uses of Nietzschean antiessentialism, which track closely with the emergence of postmodernism. Jenseits von Gut und Böse was first available as volume 12 of Oscar Levy's Complete Works of Friedrich Nietzsche (1909).

22 Eve Kosofsky Sedgwick, Epistemology of the Closet (Berkeley: University of California Press, 1992).

23 Judith Butler, Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity (1990; New York: Routledge, 1999), 33, 6, 43, 33.

24 Allan Bloom, The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students (New York: Simon and Schuster, 1987), 217, 141. I discuss Bloom's work more extensively in the epilogue.

25 Milton Mayer, Robert Maynard Hutchins: A Memoir (Berkeley: University of California Press, 1993), 186; Bloom, Closing of the American Mind, 152, 148.

26 Roger Kimball, Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education (1990; 3rd ed., Chicago: Ivan R. Dee, 2008), 304.

27 Bloom, Closing of the American Mind, 144.

28 Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (New York: Avon Books, 1992), xi, xxi, 310, xxii, 162.

29 Ibid., xxii.

30 Graham Allen and Roy Sellars, "Preface: Harold Bloom and Critical Responsibility," in The Salt Companion to Harold Bloom (Cambridge: Salt, 2007), xiii.

31 Harold Bloom, afterword to Salt Companion to Harold Bloom, 487–89.

32 On Bloom's uses of Nietzsche, see Daniel O'Hara, "The Genius of Irony: Nietzsche in Bloom," in The Yale Critics: Deconstruction in America, ed. Jonathan Aracet al. (Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1983), 109–32, and Hubert Zapf, "Elective Affinities and American Differences: Nietzsche and Harold Bloom," in Pütz, Nietzsche in American Literature and Thought, 337–55. On the development of Bloom's criticism, see David Fite, Harold Bloom: The Rhetoric of Romantic Vision (Amherst: University of Massachusetts Press, 1985).

33 Harold Bloom, The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry (1973; 2nd ed., New York: Oxford University Press, 1997), 49. Bloom not only used Nietzsche to criticize the narrow specialization of scholarly criticism, he followed his lead in producing criticism that flouted academic conventions. He demonstrated his love of literature by expressing his disdain for scholarly apparatus: no footnotes, bibliographies, or indices.

34 Bloom, Genius, 814, 194.

35 Bloom, Anxiety of Influence, 43, 5.

36 Ibid., 8.

37 Friedrich Nietzsche, as quoted in ibid., 55.

38 Bloom, ibid., 94 95.

39 Bloom, Genius, 195.

40 Bloom, Anxiety of Influence, 117 18.

41 Ibid., 117; Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 88.
42 Nietzsche, as quoted in Bloom, Anxiety of Influence, 55.
43 Bloom, ibid., 50.
44 Ralph Waldo Emerson, as quoted in ibid., 102.
45 Bloom, ibid., 107.
46 Emerson, as quoted in ibid., 103.
47 Harold Bloom, Agon: Towards a Theory of Revisionism (New York: Oxford University Press, 1982), 171.
48 Bloom, Anxiety of Influence, 103, 12–13.
49 Harold Bloom, A Map of Misreading (1975; 2nd ed., Oxford: Oxford University
Press, 2003); Harold Bloom, Kabbalah and Criticism (New York: Continuum, 1975); and Harold Bloom, Poetry and Repression: Revisionism from Blake and Stevens (New Haven, CT: Yale University Press, 1976).
50 Bloom, Agon; Harold Bloom, The Breaking of the Vessels (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
51 William H. Pritchard, "The Hermeneutical Mafi a; or, After Strange Gods at Yale," Hudson Review 28 (Winter 1975–76): 601–10.
52 Geoffrey Hartman, preface to Deconstruction and Criticism, by Harold Bloom, Paul de Man, Jacques Derrida, Geoffrey H. Hartman, and J. Hillis Miller (London: Continuum, 1979), ix.
53 Bloom, Breaking of the Vessels, 3.
54 Bloom, Agon, 31.
55 Harold Bloom, introduction to Bloom, ed., Friedrich Nietzsche (New York: Chelsea House, 1987), 6. 56 Bloom, Map of Misreading, 29; Bloom, Breaking of the Vessels, 29.
57 Bloom, "The Primal Scene of Instruction," in Map of Misreading, 41–62; Jacques Derrida, "Freud and the Scene of Writing," in Writing and Difference, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1978), 196–231.
58 Bloom, Poetry and Repression, 2.
59 Paul de Man, Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust (New Haven, CT: Yale University Press, 1979), 106.
60 Nietzsche, On the Genealogy of Morals, 163.
61 Friedrich Nietzsche, as quoted in the epigraph to Harold Bloom's Shakespeare: The Invention of the Human (New York Riverhead Books, 1998).
62 Bloom, Anxiety of Influence, 43.
63 Harold Bloom, The Western Canon: The Books and School of the Ages (New York: Riverhead Books, 1994), 11.
64 Bloom, Agon, 43.
65 Bloom, Breaking of the Vessels, 30–31.
66 Bloom, Agon, 43, 37.
67 Bloom, Map of Misreading, 46–47.
68 Bloom, Agon, 43, 41.
69 Bloom, Breaking of the Vessels, 25.
70 Bloom, Map of Misreading, 85.
71 Bloom, Breaking of the Vessels, 39–40.
72 Bloom, Map of Misreading, 85, 79.
73 Bloom, Agon, 178.
74 Emerson, as quoted in Bloom, Breaking of the Vessels, 73, 33, 73.
75 Bloom, Agon, 171; Emerson, as quoted in ibid.
76 Emerson, as quoted in ibid.; Bloom, ibid., 172.
77 Bloom, Map of Misreading, 167.
78 Bloom, Agon, 32, 177.
79 Richard Rorty, Philosophy and Social Hope (New York: Penguin, 1999), 6–8.
80 Ibid., 8, 10–11. For Rorty's intellectual biography, see Neil Gross, Richard Rorty: The Making of an American Philosopher (Chicago: University of Chicago Press, 2008), and Casey Nelson Blake, "Private Life and Public Commitment: From Walter Rauschenbusch to Richard Rorty," in Pettegrew, A Pragmatist's Progress?, 85–101.
81 John Dewey, "The Influence of Darwinism on Philosophy," in The Essential Dewey:

Pragmatism, Education, and Democracy, ed. Larry Hickman and Thomas M. Alexander (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 1:44.

82 Nietzsche, Twilight of the Idols, 45.

83 Richard Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979), 12, 4, 96.

84 Russell Berman, as quoted in John Sanford, "Richard M. Rorty, Distinguished Public Intellectual, Dead at 75," Stanford Report, June 11, 2007; Patricia Cohen, "Richard Rorty, Contemporary Philosopher, Dies at 75," New York Times, June 11, 2007.

85 Richard Bernstein, "The Conflict of Narratives," in Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics, ed. Herman J. Saatkamp Jr. (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995), 62.

86 James T. Kloppenberg, "Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?," Journal of American History 83 (June 1996): 100. There is an industry of Rorty criticism, but the additional sources particularly helpful in framing Rorty's engagements with Nietzsche include Matthew Festenstein and Simon Thompson, eds., Richard Rorty: Critical Dialogues (Cambridge: Polity, 2001); Alan Malachowski, ed., Reading Rorty: Critical Responses to "Philosophy and the Mirror of Nature" (and Beyond) (Cambridge: Basil Blackwell, 1990); West, The American Evasion of Philosophy; and Robert Westbrook, "A Dream Country," in Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005), 139–74.

87 Richard Rorty, Consequences of Pragmatism: Essays 1972–1980 (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 160. Indeed, intellectual historians and philosophers have used pragmatism to include not only Charles Sanders Peirce (who himself, in a countermove, referred to "pragmaticism"), William James, John Dewey, Horace Kallen, and Sidney Hook, but also Ralph Waldo Emerson, Reinhold Niebuhr, and Lionel Trilling (as Cornel West did), and Jane Addams and Alain Locke (as Louis Menand did), to characterize a tremendously diverse set of individual thinkers with varying commitments ranging from epistemology to moral philosophy to social theory. As Bernstein reminds us, even Peirce, James, and Dewey had a "conflict of narratives" about the founding and development of pragmatism. West, American Evasion of Philosophy; Louis Menand, The Metaphysical Club: A Story of Ideas in America (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2001); Bernstein, "The Conflict of Narratives," 59.

88 Rorty, Consequences of Pragmatism, 160–61, xvii.

89 Richard Rorty, Essays on Heidegger and Others: Philosophical Papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 2:2. Georg Simmel is quoted as saying that pragmatism was "the part of Nietzsche which the Americans adopted." Simmel, as quoted in Hans Joas, "American Pragmatism and German Thought," in Pragmatism and Social Theory (Chicago: University of Chicago Press, 1993), 99.

90 Rorty, Philosophy and Social Hope, 269; Richard Rorty, Contingency, Irony, and Solidarity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 39; and Rorty, Essays on Heidegger and Others, 2. On Rorty's role in reinstating pragmatism to American philosophy, see Kuklick, A History of Philosophy in America, 275–80. For a sense of how pragmatism looked like a forgotten historical episode in American thought in 1980 to a discerning intellectual historian (just two years before Rorty's Consequences of Pragmatism), see David Hollinger, "The Problem of Pragmatism in American History," Journal of American History 67 (June 1980): 88–107. On the resurgence of pragmatism in social, political, and legal theory, see Morris Dickstein, ed., The Revival of Pragmatism: New Essays on Social Thought, Law, and Culture (Durham, NC: Duke University Press, 1998).

91 Rorty, Consequences of Pragmatism, 160.

92 Rorty, Philosophy and the Mirror of Nature, 369–70; Richard Rorty, "Ein Prophet der Vielfalt," Die Zeit, September 19, 2007 (orig. pub. August 24, 2000); online at http: // www .zeit.de / 2000 / 35 / 200035_nietzsche_rorty.xml (accessed March 10, 2011). On Rorty and Nietzsche, see Daniel Shaw, "Rorty and Nietzsche: Some Elective Affinities," International Studies in Philosophy 21 (1989): 3–14.

93 Rorty drew his concept of the "strong poet" from Harold Bloom's Anxiety of Influence (1973). Rorty and Bloom referred to each other's works beginning with Rorty's first reference to

120 On Cavell's recollections of his graduate years at Harvard, see Stanley Cavell, A Pitch of Philosophy: Autobiographical Exercises (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).
121 Stanley Cavell, Themes Out of School: Effects and Causes (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 199, 33–34.
122 Nietzsche, Thus Spoke Zarathustra, 13; Emerson, "Self- Reliance," 2:27.
123 Cavell, as quoted in Borradori, The American Philosopher, 131.
124 Cavell, Philosophical Passages, 95.
125 Stanley Cavell, The Senses of Walden (1972; exp. ed., Chicago: University of Chicago Press, 1992), 33. On Cavell's framing of these questions, see James Conant, "Cavell and the Concept of America," in Contending with Stanley Cavell, ed. Russell B. Goodman (Oxford: Oxford University Press, 2005), 55–81.
126 Stanley Cavell, This New Yet Unapproachable America: Lectures after Emerson after Wittgenstein (Albuquerque, NM: Living Batch Press, 1989), 25 (Emerson, as quoted in Cavell), 24–25 (Nietzsche, as quoted in Cavell), 25.
127 Stanley Cavell, "Existentialism and Analytic Philosophy," Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences 93 (Summer 1964): 961.
128 Stanley Cavell, Must We Mean What We Say? (New York: Charles Scribner's Sons, 1969), 112, 157, xxviii. Cavell would continue to consider that the different cultural personae of the philosopher could reflect different intellectual ideals: "Austin was committed to the manners, even the mannerisms, of an English professor the way a French intellectual is committed to seeming brilliant. It is the level at which an American thinker or artist is likely to play dumb, I mean undertake to seem like a hick, uncultivated. These are all characters in which authority is assumed, variations I suppose of the thinker's use—as unmasked by Nietzsche—of the character of the sage" (Cavell, Themes Out of School, 29).
129 Cavell, This New Yet Unapproachable America, 25; Cavell, Must We Mean What We Say?, 162.
130 Stanley Cavell, The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy (Oxford: Oxford University Press, 1979), 109.
131 Cavell, The Senses of Walden, xiv.
132 Stanley Cavell, Conditions Handsome and Unhandsome: The Constitution of Emersonian Perfectionism (Chicago: University of Chicago Press, 1990), 33.
133 Ibid., 41, 31, 49, 54 (Emerson, as quoted in Cavell), 55.
134 Emerson, as quoted in Cavell, This New Yet Unapproachable America, 90.
135 Cavell, ibid., 90, 108.
136 Stanley Cavell, "The Division of Talent," Critical Inquiry 11 (June 1985): 531.
137 Ibid., 531.
138 Cavell, This New Yet Unapproachable America, 109.
139 Emerson, as quoted in ibid., 91.
140 Cavell, This New Yet Unapproachable America, 109, 70. 141 Ibid., 116.

الخاتمة
Epilogue

1 Allan Bloom, "Our Listless Universities," National Review, December 10, 1982, 1537–48.
2 William Goldstein, "The Story behind the Best Seller: Allan Bloom's Closing of the American Mind," Publishers Weekly, July 3, 1987, 25.
3 George Will, "A How- To- Book for the Independent," Washington Post, July 30, 1987, A19; Garry Wills, as quoted in Michael Miner, "Wrestling in the Halls of Academe / Digging for Meaning," Chicago Reader, online at http: //www.chicagoreader.com/ chicago / wrestling- in- the- halls- of- academedigging- for - meaning / Content?oid=902427 (accessed July 20, 2010).
4 Martha Nussbaum, "Undemocratic Vistas," New York Review of Books, November 5, 1987, 21.
5 Benjamin Barber, "The Philosopher Despot," Harper's Magazine, January 1988, 61.
6 Tim Appelo, "Legacy: Allan Bloom," Entertainment Weekly, October 23, 1992; online at http: // www .ew .com / ew / article / 0,20183503,00.html (accessed March 6, 2011).

7 Allan Bloom, The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students (New York: Simon and Schuster, 1987), 19, 141, 151, 202, 151, 156, 147.

8 "Allan Bloom Discusses the 'Difficulty of Nietzsche' 1," Youtube, http: // www .youtube .com / watch?v=a8QxMe16b38&feature=fvst (accessed July 5, 2010).

9 Bloom, Closing of the American Mind, 62, 50.

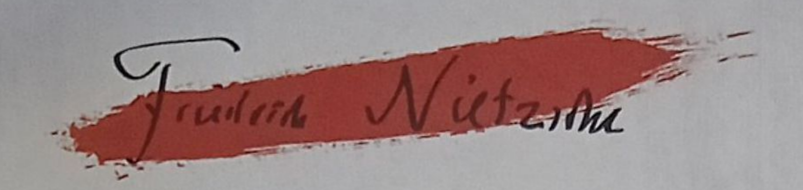
10 Ibid., 198, 51.

11 Allan Bloom, "How Nietzsche Conquered America," Wilson Quarterly 11 (Summer 1987): 80.

12 Ibid., 92.

13 Bloom, Closing of the American Mind, 203, 198, 207.

14 Ibid., 148, 152, 156.



تغوص الأستاذة (جينيفر راتنر-روزنهاغن) بعمق في فلسفة نيتشه، واستقبال أميركا لها، لتقص علينا حكاية جاذبية أفكاره الغريبة، وتُظهر كيف انفجرت أفكار نيتشه لأول مرة على الشواطئ الأميركية في مطلع القرن العشرين، وكيف استمرت بالتناوب لتُنعش وتذهل فكر الأميركان حتى العقود التالية.

وكذلك توضح كيف استمد العديد من فئات المجتمع، كالفلاسفة، والأكاديميين، علماء الدين والملحدين، السياسيين والمرتدين، الإلهام والبصيرة من مزاعم نيتشه عن موت الله، حين قال: "إن الله قد مات ونحن من قتلناه".

وتتحدث (راتنر-روزنهاغن) أيضًا عن تحدي نيتشه ونكرانه لوجود حقيقة كونية ثابتة تسري عشوائيًا على جميع البشر، وإصراره على الطبيعة التفسيرية للفكر والمُعتقد البشري. وفي الوقت نفسه، تلقي الضوء على صورة نيتشه كعالم لا أخلاقي ومتمرد في الثقافة الشعبية الأميركية، مما جعله من الشخصيات المشهورة البغيضة التي استطاعت أن تؤثر في المراهقين والعلماء المُفكرين على حد سواء.

حازهذا الكتاب على ثلاث جوائز عالمية :

- جائزة جون إتش دونينج من الجمعية التاريخية الأميركية عام (2013).
- جائزة الكتاب السنوي للتاريخ الفكري الأميركي عام (2013).
- وجائزة موريس د. فوركوش لأفضل كتاب في التاريخ الفكري عام (2013).

جينيفر راتنر-روزنهاغن:

أستاذة التاريخ في جامعة ويسكونسن/ الولايات المتحدة الأميركية.

حازت في عام 1992 على درجة البكالوريوس في التاريخ من جامعة روتشستر/ نيويورك.

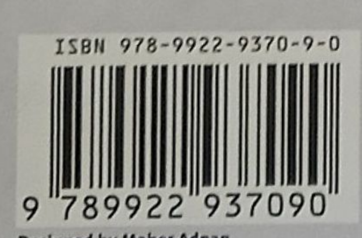
وفي عام 2003 نالت شهادة الدكتوراه في تاريخ الحضارة الأميركية من جامعة برانديز / ماستشوسيس.

صدر للكاتبة :

1_ نيتشه الأميركي عام 2011 .

2_ الأفكار التي صنعت أميركا عام 2019.

3_ عوالم التاريخ الفكري الأميركي عام 2017.





Designed by Maher Adnan